

Historica

Alexandru-Florin Platon

SOCIETATE ȘI MENTALITĂȚI ÎN EUROPA MEDIEVALĂ

III 262.349

EDITURA UNIVERSITĂȚII „AL. I. CUZA” IAȘI

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU” IAȘI

III 262. 349

Alexandru Florin PLATON

Societate și mentalități în Europa medievală

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Referent științific:

Prof. univ. dr. ION TODERAȘCU

ISBN 973-9312-74-X

© EDITURA UNIVERSITĂȚII „AL. I. CUZA”, 2000
6600 – IAȘI, STR. PĂCURARI 9, TEL. 032-114947

Alexandru Florin PLATON

212 996

Societate și mentalități în Europa medievală

O introducere în antropologia istorică



EDITURA UNIVERSITĂȚII „AL. I. CUZA”
IAȘI – 2000



020740
B.C.U. - IASI

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
PLATON, ALEXANDRU FLORIN

**Societate și mentalități în Europa medievală: introducere
în antropologia istorică / Alexandru-Florin Platon. - Iași : Editura
Universității „Al. I. Cuza”, 2000**

p. ; cm. - (Historica)

Bibliogr.

Index.

ISBN 978-9312-74-X

94/4)“04/14”

În loc de introducere

Schițate cu mai bine de șapte decenii în urmă, în contextul unui amplu efort de reînnoire istoriografică, stimulate, apoi, să se individualizeze în împrejurările determinate de transformările social-economice, politice și culturale din deceniile subsecvente ultimului război mondial, precum și de evoluția inerentă însăși disciplinei istorice, preocupările pentru istoria vieții cotidiene și a mentalului colectiv au luat astăzi o asemenea amploare. Încît au ajuns, practic, indisociabile de orice tip de explorare a trecutului. Faptul este evidențiat nu numai de expansiunea și popularitatea constantă a acestui gen de cercetări în orizontul istoriografiei franceze, în care, de altfel, au și apărut. El este, în egală măsură, probat și de interesul față de aceeași domenii manifestat de o serie de „confrerii” istorice (cum ar fi aceea germană, engleză sau – de curînd – poloneză, maghiară și chiar română), mult timp insensibile la atracția lor, dar destul bine angajate, de o bună bucată de vreme, pe direcția unor reconstituiri ale trecutului din perspective similare.

Există mai multe explicații ale acestui fenomen, actualmente îndeajuns de solid înrădăcinat în „filosofia” mai multor școli naționale de istorie pentru a nu mai fi considerat o simplă modă. Prima ține, fără îndoială, de insolitul însuși și de pitorescul unor domenii care, prin accesul nemijlocit la umanitatea de odinioară, pe care îl înlesnesc, apropie simțitor cercetarea de țelul subiacent al oricărei anchete retrospective, indiferent de obiectivul ei particular. În fond, dacă istoria a fost, este și va rămîne o îndeletnicire atît de pasionantă, nu se datorează, oare, acest fapt tocmai contactului ei direct cu realitatea cotidiană a trecutului, a cărei continuă redescoperire aduce la suprafață frînturi din viața unor oameni pe care-i putem, astfel, înțelege și de care ne putem apropia? Și, nu stă în însăși această posibilitate secretul atracției de primă instanță pe care o exercită ea asupra fiecăruia dintre noi? La originea fiecărei vocații pentru istorie s-a aflat, cu certitudine, interesul obscur pentru un fapt uitat, de viață.

În al doilea rînd, era normal ca fragmentarea accelerată din ultimele două decenii a tuturor cîmpurilor cognitive, dublată de o specializare din ce în ce mai accentuată a competențelor și cercetării să aducă treptat în prim plan teme care, altminteri, ar fi rămas fie marginale, fie cu totul ignorate. Ambianța postmodernă a culturii contemporane nu putea să nu se răsfrîngă și asupra istoriei, supunînd-o aceluiași tendințe care au preschimbat fizionomia disciplinelor conexe. „Pulverizarea” tematică, eclectismul metodologic (numit printr-un eufemism „interdisciplinaritate”), hipertrofierea noțiunii de sursă documentară și alte însușiri asemănătoare, asociate de vulgata istoriografică a ultimelor decenii cu „noua istorie” nu sînt, de fapt, decît tot atîtea „nume” menite a ascunde o incertitudine identitară crescîndă, pe fondul unor interogații reînnoite cu privire la rosturile istoriei într-o lume dominată de particularități și, în același timp, evoluînd spre globalizare.

Mai există, însă, un factor, poate cel mai important, care explică voga înregistrată astăzi de studiile dedicate vieții cotidiene și mentalului colectiv: declinul ideologiilor și al principiului pe care l-am putea numi al „procesualității dirijate”. Vreme îndelungată – care a durat de la Părinții creștini până în anii din urmă – reconstituirea istorică a tins, în esență, la evidențierea unei evoluții și la descoperirea unui sens. Că acesta a împrumutat, rînd pe rînd, forma „împlinirii planurilor ascunse ale Providenței”, „afirmării Statului”, „impunerii liberalismului” sau „biruinței finale a socialismului” este mai puțin important decît faptul că, deliberat sau nu, crecetaarea trecutului a fost întotdeauna inspirată de convingerea, ori numai de impresia, că desfășurarea evenimentelor ascultă de o anumită logică și de un țel precis, relativ ușor de dedus din atenta examinare și organizare a datelor. Nu este, firește, nimic scandalos sau neobișnuit într-un asemenea postulat, care, ca un automatism al gândirii, ce este (sau a devenit), nu face, în fond, decît să reflecte obsesia intimă a fiecăruia din noi de a descoperi sau de a da o noimă propriei noastre vieți. Și nu în altă parte, ci tot în această difuză încredințare vom afla rădăcinile aspirațiilor scientiste ale nenumăratelor generații de istorici, care au nutrit iluzia că disciplina lor poate identifica, în textura haotică a evenimentelor și fenomenelor, legi sau măcar constante ale evoluției, cu condiția aplicării unui set de proceduri consensual autentificate.

Întemeiat sau nu, acest mod de a privi lucrurile constituie, oricum, un subiect care depășește, prin amploare, intențiile paginilor de față. Din perspectiva care ne interesează aici, să spunem doar că progresiva disoluție a marilor ideologii (și în primul rînd a marxismului, firește) care au subîntins istoria secolului al XIX-lea și trei sferturi din aceea a veacului nostru, dificultatea crescîndă de a mai discerne, în actualul context postmodern, coerențele de odinioară și multiplicarea necontrolată a particularismelor au compromis, inevitabil, și istoria „tendențială”, comutînd centrele de interes ale explorării trecutului pe „cotidian” și „manierele de gândire”, subiecte lipsite de conotații „finaliste” și îndeajuns de neutre pentru a angaja eforturi colective, provenind din direcții diverse. Ele nu reprezintă, desigur, singurele teme ale cercetării actuale. De bună seamă, nu se numără nici printre cele mai numeroase. Cu siguranță, însă, ele oglindesc cel mai bine noua zodie a fragmentarului, sub care evoluează în prezent scrisul istoric european și tehnica inedită a decupajului *static*, care pare a se fi substituit, în ultimul timp, tradiționalei preocupări de a restitui secvențialități *dinamice*.

Ar fi, desigur, o exagerare să pretindem că paginile pe care le premerg aceste rînduri au fost în întregime inspirate de acest cadru complex, deși este limpede că ele nu îi sînt cituși de puțin străine. Corect, însă, este să afirmăm că ele reprezintă în primul rînd expresia unui interes personal și a unor preocupări de durată, care trebuiau, în cele din urmă, să-și afle, cumva, o concretizare. Detaliile care urmează ne vor face mai bine înțeleasă opțiunea.

Am corelat, în titlu, „mentalitățile” cu „societatea”, întrucît legătura lor este, în chipul cel mai absolut, firească. Indiferent că este vorba de formele imaginarului, de reperele spațio-temporale, de atitudini, conduite și valori, structurile mentalului au întotdeauna o înrădăcinare socială, fie și numai pentru faptul că ele sînt trăite și ilustrate de oameni, aparținînd unui grup, ale cărui particularități și mod de viață, invariabil, le evocă (ceea

ce nu exclude, firește, anumite convergențe și identități generale de expresie, nereductibile la specificitățile sociale). Același rost îl are și precizarea din subtitlu, fiindcă „antropologia istorică” (tinzând, în ultima vreme, a fi din ce în ce mai frecvent folosită în locul noțiunii de „mentalități”) nu este, în fond, decât substitutul terminologic cel mai comod și concis, totodată, pentru ceea ce îndeobște numim „cadru general și cotidian al vieții” (restrîns, uneori, la formele sale caracteristice), propriu unei epoci date și unui ansamblu social.

Firește că explorarea noastră în acest domeniu ar fi putut împrumuta și alte trasee decât cel pentru care, finalmente, am optat. Demne de interes ar fi putut fi, bunăoară, și mentalitățile „reticulare” sau de grup, a căror examinare, mai ales într-o perioadă cum este Evul Mediu, putea conduce nu numai la concluzii interesante, ci și la schițarea unui „peisaj” social mai pitoresc. Noi am ales, însă, a ne consacra *doar* structurilor generale, socotind acest unghi drept cel mai potrivit pentru a reliefa imaginea de ansamblu a epocii, singura în măsură a ne confrunta cu ireductibila ei alteritate. Spațiul în care se înscriu considerațiile noastre este, de fapt, cel al Europei apusene (sau al Occidentului latin), într-un interval de timp care, deși neprecizat, este cuprins, potrivit unei periodizări standard a Evului Mediu, între secolele V/VIII și XVI. Nu am insistat, cum lesne se va observa mai jos, asupra unei cronologii stricte. Pe lângă faptul că o asemenea stăruință s-ar fi dovedit neobișnuit de dificilă în raport cu fenomenele studiate (aflate, după o faimoasă expresie, sub imperiul „duratei lungi”), ea ar fi fost, pînă la urmă, și irelevantă pentru o cercetare care și-a propus nu altă să explice, cît să descrie. Spunînd acest lucru, se cuvine să adăugăm imediat că paginile de față nu au pretenția de a aduce mari noutăți. Cu mijloacele pe care le-am avut la dispoziție și într-un orizont al cercetării străbătut în ultimele două decenii în lung și în lat de atîția exploratori ai trecutului, o asemenea tentativă ar fi fost, practic, imposibilă. Ceea ce am reușit, prin lectura multor cărți și a cîtorva izvoare esențiale, a fost doar o sinteză istorică parțială, menită, pe temeiul unor informații extrem de uzuale în alte părți, dar încă foarte greu accesibile la noi, a-i familiariza pe cititorii români cu particularitățile unei societăți care, deși intens cercetată de o bună bucată de vreme, mai are încă destule aspecte de dezvăluit.

Pentru ușurința lecturii și urmărirea fără dificultăți a reperelor pe care le-am folosit, am repetat în notele fiecărui capitol datele complete ale principalelor referințe bibliografice. Întrucît acest text a cunoscut mai multe elaborări succesive, fiind rescris de mai multe ori, am citat aceste referințe cînd alternativ (în versiunile lor originale – franceze, engleze și românești), cînd simultan (în ambele), mențiunile respective oglindind diferitele stadii ale redactării. Bibliografia finală comentată întregeste aparatul critic, oferind celor interesați posibilitatea de a merge mai departe pe liniile tematice schițate în text.

Destule sînt, așadar, motivele pentru care utilitatea unui asemenea volum ne apare neîndoielnică. Tocmai această convingere ne-a și îndemnat să-l scriem.

Iași, februarie, 2000

Istoria mentalităților în istoriografia europeană: emergență, caracteristici, domenii de investigație și izvoare. Vocația interdisciplinarității ca metodologie

Transformând radical modul de a înțelege și practica istoria (sau, potrivit expresiei mult mai plastice a lui Jacques Le Goff, oferindu-i adevărate „guri de aer proaspăt”¹), mentalitățile au ajuns astăzi, la mai bine de șapte decenii de la primele tatonări conceptuale și la un sfert de veac de la întruparea lor într-un amplu câmp de cercetare, un cuvânt la modă pentru cele mai diverse aspecte ale vieții din trecut și prezent². Intens utilizat, deopotrivă în limbajul cotidian și în cel propriu gândirii științifice, termenul este însă departe de limpezimea semantică pe care ar trebui în mod normal s-o oglindească, împărtaşind prin aceasta soarta mai tuturor expresiilor noi sau cu rezonanță mai veche, inclusiv pe aceea de a fi definit în cele mai variate moduri posibile și – poate tocmai din acest motiv – de a-și pierde pînă la urmă sensul.

Inițial, însă, nimic nu părea să anticipeze o asemenea evoluție. Apărută pentru prima dată în secolul al XVII-lea, în scrierile filosofilor englezi ai epocii, ca derivat substantivizat al adjectivului *mental / mentalis*, aparținînd vocabularului scolasticii medievale, noțiunea de *mentalitate* („*mentality*”, în idiomul insular) era menită a desemna felul particular de a gândi și simți al unui popor, al unei colectivități, al unui grup de persoane etc.³. Explicitat în acest mod, înțelesul ei originar a devenit, foarte repede, mai cu seamă

¹ Textual: „*des bouffées d'air*”; cf. *La Nouvelle Histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris, Retz, 1978, p. 233.

² Caracterizarea îi aparține lui František Graus, *Mentalität – Versuch einer Begriffstimmung und Methoden der Untersuchung* in idem (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987, p. 9.

³ Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë* in *Faire de l'histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, vol. III, *Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, p. 82. După toate aparențele, cuvîntul „*mentality*” apare pentru prima dată în vocabularul englez în anul 1691, la originea lui aflîndu-se substantivul de origine latină *mens/mentis*, traducibil printr-o pluralitate de termeni, cum ar fi: „înțelegere”, capacitate de gândire”, „comportament”, „specific sufletesc”, dar și „pasiune”, „cunoaștere interioară” etc.; cf. Volker Sellin, *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, „Historische Zeitschrift”, Band 241, Heft 3, 1985, p. 556. Pentru aceleași sensuri multiple și contradictorii, sugerate de etimonul latin, precum și pentru urmările lor asupra conceptualizării, v. și Ulrich Raulff, *Vorwort. Mentalitäten – Geschichte* in idem (Hg.), *Mentalitäten – Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistigen Prozesse*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin, 1987, p. 9-10 și 17 (n. 10).

după transferul cuvîntului în limba franceză, petrecut în veacul al XVIII-lea, un loc comun al limbajului cotidian, evocînd maniera generală de a gîndi, predominantă, la un moment dat, într-o societate sau un „model” intelectual și de percepție specific unei perioade de timp⁴. Astăzi, însă, la trei secole de la cea dintîi formulare și după mai multe decenii de utilizare în cele mai diverse contexte, puțini sînt cei care mai îndrăznesc să parieze pe transparența semantică a termenului sau se arată dispuși a-l prelua, fără schimbări, în forma-i inițială. Concept prin excelență ambiguu sau „slab” (cum îl caracterizează Peter Dinzelbacher⁵), „*mentalitatea*” își asociază, de la autor la autor, conținuturile cele mai variate cu putință, fără a lăsa să se întrevadă vreun acord asupra a ceea ce ar trebui să constituie „*canonul*” său referențial, tematica exactă a cercetării ori modul de interpretare a izvoarelor. Lui Gerd Tellenbach, de pildă, cuvîntul (folosit de autor – fapt semnificativ – în forma sa singulară) îi sugerează mai degrabă „*o atitudine sau o dispoziție relativ constantă a spiritului, o înclinație de a reproduce moduri de gîndire obișnuite*”, un „*stil de viață (Lebensduktus, spune el) prea puțin reflectat*”, decît o structură epistemică dotată cu o coerență proprie⁶. În același sens, Jacques Le Goff și Carlo

⁴ Georges Duby, *Histoire des mentalités* în *L'histoire et ses méthodes*, sous la direction de Charles Samaran, Paris, 1961, p. 940. Potrivit altor opinii, transferul termenului în limba franceză a avut loc abia la mijlocul secolului al XIX-lea, fiind pentru întîia dată intens folosit în contextul afacerii Dreyfus, cu o conotație preponderent polemică. Cu toate acestea, cuvîntul îi apăsese lui Marcel Proust, în jurul anului 1897, ca „*unul nou*”, „*le fin du fin et, comme on dit, le «dernier cri»*”, ceea ce indică o utilizare mai curînd restrînsă. Odată cu începutul secolului nostru, vocabula începe să fie folosită, tot în Franța, ca epitet monden, circumscris fiind, cu precădere, elitei sociale a vremii, pentru ca, după primul război mondial, să o regăsim și în spațiul german, asociată, cu înțelesul de „*stare sufletească*”, „*mod de gîndire*”, „*spiritualitate*”, „*produs al minții*” etc., celor mai variate contexte. Pentru Eduard Engel, bunăoară, cuvîntul „*Mentalität*” – definit de el, în 1917, prin sensurile mai sus evocate – se cuvenea epurat din limba germană, aidoma tuturor neologismelor de origine romanică. Puțin mai tîrziu, Joseph Schumpeter, într-un faimos eseu (*Despre sociologia imperialismului*), introducea termenul în expresii precum: „*mentalitatea formei de viață capitaliste*”, „*mentalitatea întreprinzătorului*”, „*structura socială, mentalitatea și structura specifică a unui popor*”, ș.a.m.d. La rîndul său, Theodor Geiger utiliza (în 1932) „*mentalitatea*” ca pe o noțiune a sociologiei economice, cuvîntul fiind sporadic folosit chiar și în *Mein Kampf*, publicată pentru prima dată în 1926 (pentru aceste detalii, v. Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 15; Volker Sellin, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 555-556). Ocurența cuvîntului „*mentalitate*” în opera lui Proust (*À la recherche du temps perdu*, vol. III, *Du côté des Guermantes*, Paris, 1969) este semnalată de Gerd Tellenbach în studiul intitulat „*Mentalität*”, publicat în volumul *Geschichte – Wirtschaft – Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer zum 75. Geburtstag*. Herausgegeben von Erich Hesser, J. Heinz Müller und Hugo Ott, Berlin, 1974, p. 11). Autorul oferă și alte amănunte interesante despre apariția și circulația termenului, sub diferite sinonime, în limbile europene (v. *infra*).

⁵ Peter Dinzelbacher, *Zu Theorie und Praxis des Mentalitätsgeschichte* în idem (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Alfred Kröner, Stuttgart, 1993, p. XVII.

⁶ „*O mentalitate* – serie mai departe autorul – este o conduită și [totodată] o reacție naturală, de la sine înțeleasă, adesea chiar impulsivă, o gîndire și o opinie spontană, care afectează [prea] puțin conștiința” (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 18, 20; v. și František Graus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 12, n. 14).

Ginzburg vorbesc despre mentalități ca despre „un ansamblu de idei gata făcute, pe care indivizii le exprimă spontan, într-un anumit mediu uman și într-o anumită epocă”⁷ sau ca structuri care cuprind elementele cele mai „inerte, obscure [și] inconștiente” ale unei colectivități umane, emblematice pentru supraviețuirile și arhaisme, ca și pentru emoționalul și iraționalul care constituie, împreună cu celelalte, domeniul istoriei mentalităților⁸. În încercarea de a fi mai practic, dar fără a fi neapărat și mai convingător, Michel Vovelle propune o definiție a conceptului în funcție de avatarurile succesive adoptate de conținutul său în scrierile de gen elaborate de-a lungul timpului, considerînd că *mentalitățile* includ toate formele de expresie cunoscute, de la cele specifice culturii sau gândirii *clare* (cum au crezut, la vremea lor, Lucien Febvre⁹ și Robert Mandrou¹⁰), pînă la nivelul *inconștient* al sensibilității colective, oglindit de atitudinile, comportamentele și reprezentările cele mai cotidiene (cum ar fi cele referitoare la familie, dragoste, sexualitate, moarte etc., analizate pe larg în studiile lui Georges Duby¹¹, Jean-Louis Flandrin¹², Philippe Ariès¹³ etc.)¹⁴. Tot astfel, dacă pentru Rolf Sprandel și F.J. Schmale, mentalitățile (specifice, în opinia lor, numai ansamblurilor umane) definesc, ca sumă a „reprezen-

⁷ Jacques Le Goff, *Histoire des sciences et histoire des mentalités*, „Revue de Synthèse”, 3^{ème} série, n^{os} 111-112, 1983, p. 408. Istoricul consideră că tocmai noțiunea de „ansamblu” este determinantă în definirea mentalităților, întrucît trimite la caracterul de *sistem* al acestui complex univers. Un sistem, constată mai departe Jacques Le Goff, „plin de incoerențe, de contradicții, de eterogenități, datorate diversității straturilor istorice care au contribuit la formarea sa (succesiunea de moșteniri culturale și ideologice) și [deopotrivă] pluralității surselor sale care, mai mult decît școala, sînt medii de formare prin impregnare inconștientă: familie, locuri publice, tradiții orale și scrise etc. Întîlnim aici una din caracteristicile principale ale mentalităților:.. aparenta lor incoerență în raport cu gîndirea rațională. Dar – încheie istoricul – [acesta] este un dat care trebuie acceptat, întrucît tocmai în aceasta constă originalitatea mentalităților” (ibidem).

⁸ Carlo Ginzburg, Brinza și viermii. *Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, București, Ed. Nemira, 1997, p. 19.

⁹ cf. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, Paris, A. Colin, 1942 (acum și în limba română, sub titlul: *Religia lui Rabelais. Problema necredinței în secolul al XVI-lea*, vol. I-II. Traducere, introducere și note de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, 1998).

¹⁰ cf. *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*, vol. I-II, Paris, 1964, 1975.

¹¹ cf. *Le chevalier, la femme, le prêtre (Le mariage dans la France féodale)*, Paris, 1981 (în limba română: *Cavalerul, femeia și preotul (Căsătoria în Franța feudală)*, București, C E U Press, Editura „Du Style”, 1997); *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988 (v. și ediția în limba română: *Evul Mediu masculin. Despre dragoste și alte eseuri*, București, Ed. Meridiane, 1992).

¹² Cf., *inter alia*, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Éditions du Seuil, 1981; *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e-XI^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

¹³ *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1975; *L'homme devant la mort*, vol. I-II, Paris, Éditions du Seuil, 1985 (v. și ediția în limba română: *Omul în fața morții*. Traducere de Andrei Niculescu, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1996).

¹⁴ Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, Éditions de la Découverte, 1985, p. 10, 87.

tărilor supraindividuale, de grup și dateate", „unitatea (comunitatea) existentă în conduitele și reprezentările colective”¹⁵, H.M. Schaller, mai lapidar, consideră cuvântul (de întrebuințat, după părerea sa, doar la singular) ca fiind sinonim cu însăși „structura sufletească a oamenilor”, determinându-le „atitudinea față de lumea exterioară”¹⁶. Unui alt autor german, Hagen Schulze, mentalitățile îi evocă imaginea – transfigurată în realitate – pe care și-o face despre sine o societate, cu ansamblul ei de „norme și axiome sociale”, de „universuri de semnificații colective și paradigme de legitimare”, cu criteriile sale pentru ceea ce înseamnă conduită corectă sau falsă, toate laolaltă formînd o „realitate colectivă subiectivă”, care constituie „premisele cauzală decisivă” atît pentru comportamentele sociale, cît și pentru cele individuale¹⁷. Ceva mai elaborat decît autorii citați, dar, în același timp, și inutil de complicat, František Graus vede în mentalitățile colective „suma analizabilă a mecanismelor de reacție și a reprezentărilor structurale specifice anumitor grupuri într-o perioadă de timp precisă...”, așa cum se dezvăluie acestea în opiniile exprimate și în modurile de comportare, [precum] și în lumina izvoarelor [existente]¹⁸. Faptul că istoricul german recurge, pentru a caracteriza mentalitățile, la expresii întrucîtva uzuale precum „mecanisme de reacție” și „reprezentări structurale” nu trebuie totuși să ne înșele: nici acestea nu sînt de natură a conferi noțiunii o coerență sporită, înlesnindu-i, eventual, conceptualizarea. Dimpotrivă, după cum observă tot Graus, lucrurile se petrec exact invers: natura extrem de complexă și eterogenă a mentalităților, reunind opinii, tipuri de conduită, reprezentări, atitudini deosebit de variate ca vechime, proveniență, intensitate a manifestării, durată ș. a. m. d. (ceea ce, în treacăt fie zis, le înscrie nu numai în „timpul lung”, cum credea Fernand Braudel, ci într-o pluralitate de durate), face ca, deși limpede percepute, ele să nu poată fi niciodată clar explicitate, nici cantitativ și nici terminologic¹⁹, indiferent de precizia cuvintelor folosite pentru a le exprima. Nu este, de aceea, întîmplător, că mentalitățile au ajuns, nu de puține ori, să fie identificate, atît de cei ce le „trăiesc”, cît și de cei care le studiază, cu atitudini și tipuri comportamentale tot atît de spontane ca și ele, cum ar fi stereotipurile și prejudecățile, dar fără ca acest lucru să contribuie, la rîndu-i, în vreun fel, la limpezirea conceptuală așteptată sau, cel puțin, la clarificarea unora din componentele „stabile” ale termenului²⁰.

¹⁵ Rolf Sprandel, *Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur Geschichte*, Berlin, 1972; František Graus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 12.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Hagen Schulze, *Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht”, Jahrgang 36, Heft 4, 1985, p. 259.

¹⁸ *Ibidem*, p. 28.

¹⁹ Este, de altfel, și motivul pentru care mentalitatea (mentalitățile) unui grup sînt imposibil de „formulat” în felul în care poate fi o ideologie sau o teorie. O întrebare de genul: „care este mentalitatea Dvs? ”, perfect normală în celelalte cazuri este, în această privință, complet lipsită de sens (cf. František Graus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 10, 17, 321 și *passim*).

²⁰ Pentru alte tentative de conceptualizare, specifice îndeosebi spațiului german, v. și Ulrich Raulff, *op. cit.*, p. 7. De asemenea, Volker Sellin, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 559-560. Urnărind să delimiteze mai precis domeniul istoriei mentalităților în raport cu cel specific istoriei ideilor și a cultu-

Impresia, de mai multe ori confirmată, că mentalitățile par a fi o categorie istorică ce se lasă mai bine descrisă decât definită nu i-a descurajat, însă, pe ardienții zelatori ai definițiilor succinte. Potrivit lui Peter Dinzelsbacher, de pildă – unul din autorii care încă mai perseverează pe această cale –, „*mentalitatea istorică este un ansamblu al modalităților și conținuturilor gândirii și simțirii; caracteristice unei anumite colectivități într-o anumită perioadă de timp* [care] se manifestă prin conduite”²¹. Pentru Patrick H. Hutton –

rii, Ernst Schulin consideră, la rîndul său, că mentalitățile se definesc atît ca o sensibilitate colectivă, ca „*viață afectivă*” a epocilor mai vechi, ori ca „*modalități de înțelegere și interpretare*” proprii anumitor perioade, cît și ca un ansamblu reunind „*idei călăuzitoare*” (*handlungsleitende Ideen*), „*conduite fundamentale*” (*Grundhaltungen*) și „*moduri de a gândi*” (*Gesinnungen*), inclusiv „*credințe religioase*”. Subordonate „*inconștientului colectiv*”, mentalitățile se dezvăluie și ca structuri particularizate, în forma unor modele de comportament rezistente și durabile, atît la nivelul unor categorii socio-profesionale distincte (negustorii și intelectualii din Evul Mediu, de exemplu), cît și la cel al societăților, în genere (cf. *Geistesgeschichte, Intellectual History und Histoire des mentalités seit der Jahrhundertwende* în idem *Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch. Studien zur Entwicklung von Geisteswissenschaft und historischen Denken*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 158-160). Un alt istoric (Werner K. Blessing) se referă la mentalități ca la o „*orientare specifică și atotcuprinzătoare a gândirii și simțirii*”, care integrează atît atitudini față de muncă și modele de sociabilitate familială, cît și „*viziunea asupra lumii*” (*Weltanschauung*) și „*identitatea politică*” (*politische Selbstverständnis*) a unui grup. „*Dispozițiile virtuale spirituale și sufletești* – serie mai departe autorul – se transformă, în urma apelurilor de context, în pre-dispoziții reactive, legate de anumite situații și în atitudini concrete, care se realizează prin comportamente” (cf. *Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, p. 14).

²¹ Explicînd, pe rînd, fiecare termen al definiției, autorul consideră că mentalitatea istorică este mai întîi un „*ansamblu*” prin faptul că rezultă din interacțiunea, întrepătrunderea și intercondiționarea mai multor elemente care coabitează în mod dialectic, deopotrivă armonizîndu-se și fiind în conflict. În plus, acest „*ansamblu*” nu constituie o structură omogenă, componentele sale putînd fi – serie Dinzelsbacher – „*actuale*”, adică în pas cu epoca, dar – cel puțin în parte – și „*reziduale*”, provenind din sisteme mentale mai vechi. Acesta este, de altfel, și motivul pentru care categoriile mentale, deși se inscriu într-un orizont mental bine determinat de expresie, care modelează atitudinile și comportamentele, nu exclud totuși și unele devieri de la „*regulă*” (adică din tiparele sociale, culturale și cronologice dominante), potențate tocmai de compoziția lor eterogenă.

Mentalitățile sînt, în al doilea rînd, „*modalități de gândire*” prin aceea că, fiind specifice unei epoci date și/sau unui grup, își pun amprenta indelebilă asupra modului cum sînt tratate în mod conștient toate categoriile de informații, fie acestea relative la lumea exterioară, naturală și socială, ori la universul psihic interior. *Limbajul* constituie, din acest punct de vedere, cel mai bun revelator, întrucît trimite la *utilajul mental* al culturii și epocii respective, prin care se dezvăluie „*modalitățile de gândire*” menționate.

„*Conținuturile*” acestei gândiri – cel de-al treilea termen al definiției – se referă la convingerile, credințele și reprezentările fundamentale înrădăcinate într-o cultură și, pe de altă parte – spune autorul – la conceptele ideologice, politice, religioase, etice, estetice „*conștiente*”, exprimate fie verbal, fie prin reprezentări conexe (imagistice, metaforice, alegorice etc.). Frecvent, dacă nu chiar cel mai adesea, conținuturile conștiente de gândire dau naștere, prin interiorizare, la atitudini și comportamente care devin, cu timpul, „*automate*”, intrînd în structura „*habitus*”-ului cultural, cum o demonstrează, între altele, și istoria normelor etice, a celor sexuale îndeosebi, tributare încă, în spațiul european, preceptelor teologice creștine, formulate în perioada Antichității tîrzii.

autor al unei tentative mai puțin sofisticate de definire – istoria mentalităților are în vedere, pur și simplu, „atitudinile oamenilor obișnuiți față de viața cotidiană”, mai exact, „ideile referitoare la copilărie, sexualitate, familie și moarte, în felul în care s-au dezvoltat acestea în civilizația europeană”²². Altora, ca Georges Duby și Alain Boureau, exasperarea provocată de ambiguitatea conceptului le-a sugerat fie să renunțe la „mentalități” ca la un termen depășit²³, fie să recurgă la terminologii alternative („cunoaștere socială”²⁴, „imaginar” și „reprezentări ale imaginarului”²⁵, „istoria reprezentărilor”²⁶).

Ca „modalitate de simțire”, mentalitatea cuprinde, în general, toate stereotipurile și automatismele, manifestate fie în forma atitudinilor, a judecăților de valoare și a sistemelor axiologice înscrise în sfera gândirii superioare, fie ca moduri „cotidiene” de a vedea lucrurile, prea puțin filtrate de rigoarea spiritului critic. „Conținuturile simțirii” indică, la rândul lor, emoții, afecte spontane, percepții stereotipe ș.a.m.d., aflate la limita dintre conștient și inconștient, fiind – ca și „modalitățile” – specifice cu precădere colectivităților, indiferent de dimensiuni și, totodată, unei „perioade de timp” variabilă ca întindere (lungă, medie sau chiar foarte scurtă).

„Conduitele” trebuie, de asemenea, înțelese în sensul lor cel mai larg, atât ca obiceiuri, moravuri și necesități proprii unei anumite culturi și vieții cotidiene (cu reacțiile comportamentale induse de ele), cât și ca expresii sau forme care transpar dincolo de mesajul manifest al textelor scrise, bunăoară din felul în care un autor sau mai mulți explică anumite evenimente, analizează structura societății la careia îi aparțin, din modul cum corelează diversele fapte, cu alte cuvinte, din nivelul impersonal al scriiturii fiecăruia (cf. Peter Dinzelsbacher, *op. cit.*, loc. cit., p. XXI-XXVI).

²² Patrick H. Hutton, *The History of Mentalities. The New Map of Cultural History*, „History and Theory”, XX, 3, 1981, p. 237).

²³ „Astăzi – mărturisea Duby cu aproape un deceniu în urmă – eu nu mai folosesc cuvântul «mentalitate». El este insuficient și ne-am dat seama de acest lucru deabia târziu” (apud *L'histoire continue*, Paris 1991. Citatul este dat de Hans-Henning Kortüm (*op. cit.*, p. 94) după ediția germană a cărții, *Die andere Geschichte* [Berlin], 1992. Nu tot atât de categoric ca Duby (cărui, paradoxal, i se datorează cea dintâi analiză sistematică a domeniului, întreprinsă în 1961; v. *supra*, n. 4), Alain Boureau consideră totuși că istoria mentalităților a devenit „ușor demodată” (*légèrement démodée*), ceea ce-i impune o grabnică redefinire a telurilor, în sensul unei mai precise circumscrierii, prin restrângere, a perimetrului tematic, metodologic și conceptual (v. *Propositions pour une histoire restreinte des mentalités*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, t. 44, n° 6, 1989, p. 1491-1504).

²⁴ Autorul ei, Otto Gerhard Oexle, o definește drept „totalitatea cunoștințelor normative și cognitive, specifice anumitor epoci, societăți, grupuri și indivizi” („die Gesamtheit des kognitiven und normativen Wissens bestimmter Epochen, bestimmter Gesellschaften, Gruppen und Individuen”) proprii atât nivelului vieții cotidiene și gândirii „comune” a fiecărui individ, cât și gândirii „elaborate” (teologice, filosofice și științifice) (cf. *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens* în František Graus, *op. cit.*, p. 65 sqq. 75-76).

²⁵ Ambii termeni sînt folosiți cu începere din anii '80 mai ales în istoriografia franceză, cu sensul de „istorie a capacităților/facultăților/modalităților de reprezentare, individuale și colective, a creațiilor fanteziei” (cf. Jacques Le Goff, *Bild des europäischen Mittelalters*, „Francia”, 17, 1990, p. 141-158). Mai mult decît în cazul noțiunii de „mentalitate”, accentul cade aici pe filtrarea socială a reprezentărilor și paradigmelor colective de interpretare, ceea ce nu i-a împiedicat însă pe unii specialiști (Otto Gerhard Oexle, printre alții) să considere că efortul de precizie conceptuală al istoricilor francezi nu a produs clarificările așteptate.

²⁶ Cf. H.-W. Goetz, *Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit*, „Archiv für Kulturgeschichte”, 61, 1979, p. 253-271.

„forme” sau „moduri de viață”²⁷, „forme de percepție”, „modele” sau „paradigme explicative”²⁸, „antropologie istorică” etc.), considerate mai potrivite scopului propus. Unii – cum este Hervé Martin, autorul celei mai noi interpretări în domeniu – au revenit chiar la conceptele consacrate („cultură” și „ideologie”), considerate mai operaționale decât cel de „mentalitate”²⁹. Nici una dintre aceste tentative nu a avut însă parte de succesul scontat.

²⁷ Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, [Stuttgart], 1973. Heinrich Fichtenau, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einseitigen Karolingerreich*, Stuttgart, 1984 (și cu o ediție în limba engleză: *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of Chicago Press, 1991. Faptul că traducătorul a tălmăcit „*forme de viață*” din titlul original prin „*mentalities*” constituie cea mai limpede dovadă a echivalenței celor doi termeni).

²⁸ J. Miethke, J. Fried, *Soziales Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Stuttgart, 1994. Este interesant de constatat că imensa majoritate a acestor terminologii alternative (dacă nu chiar toate) au fost inventate de specialiștii germani, reticenți în a prelua modelele de cercetare ale istoricilor de la „Annales” din cauza prezumatei lor afinități (dar nedovedită în toate cazurile) cu ideologiile de stînga.

²⁹ Primul termen, cel de „cultură”, este descris de Hervé Martin, în sens larg, ca „*viziune asupra lumii și ca ansamblu al comportamentelor – inclusiv al celor mai cotidiane – care i se alătură*”. În spiritul faimoasei definiții althusseriene, „ideologia”, la rîndul ei, îi apare autorului drept „*un sistem de reprezentări – imagini, mituri, idei sau concepte – posedînd propria sa logică și rigoare, care joacă un rol istoric în cadrul unei societăți date*”. După opinia sa, „*nu există nici un motiv.....de a lega mentalitățile [exclusiv] de arhaice sau de rutină, de inconștient sau de automatism*”, și nici de a le considera, global, ca structuri atotcuprinzătoare, înscrise, invariabil, în „durata lungă”. Dimpotrivă, constată autorul, polemizînd aici, fără a le numi, cu interpretările mai sus evocate ale lui Jacques Le Goff și Carlo Ginzburg, există și alte „tipuri” de mentalități, cum ar fi, de pildă, cele sectoriale (specifice elitelor sociale, la un moment dat) sau mentalitățile așa-zicînd efemere (pasiunea pentru o modă vestimentară, de pildă), dependente de durata mijlocie și scurtă, precum și „*rupturile mentale deliberate, datorate unui mediu sau unui individ*”. Deși, inițial, Hervé Martin lasă impresia că mentalitățile ar fi congruente mai curînd cu prima noțiune (cultura), în final el preferă să le identifice cu cea de-a doua (ideologia), apreciată ca fiind mai potrivită pentru a delimita teritoriul conceptului de bază și preferabilă, totodată, prin dinamismul caracteristic componentelor sale, termenului de „structuri mentale” (denotînd, potrivit autorului, o construcție totalmente inertă). Alte elemente, cum ar fi cele specifice psihologiei sociale, sînt asociate de Hervé Martin aceluiași înțeles atribuit mentalităților, dar fără a li se acorda o însemnătate specială. Ceea ce face, de fapt, autorul, este un simplu joc terminologic, fără consecințe de ordin semantic. El nu lămurește și nici nu face mai precis conținutul noțiunii luate în discuție, ci doar îl simplifică, ocolind în mod deliberat tot ceea ce nu aparține componentelor „clare”, „conștiente”, ale conceptului (Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e – XV^e siècles*, Paris, P.U.F., 1996, p. 5-11). Aidoma istoricului francez, Rolf Reichardt consideră, de asemenea, că mentalitățile pot fi cel mai bine înțelese prin raportarea lor la conceptul de ideologie, cu care împart aceeași funcție de „control” cultural, aceeași capacitate de a exprima conformismul și de a deforma imaginea realității, dar, totodată, și aptitudinea de a accelera integrarea și stabilitatea socială („*Histoire des mentalités – eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Régime*”, „Internationales Archiv der deutschen Literatur”, 3, 1978, p. 132). O altă încercare de conceptualizare,

Apare, așadar, tot mai limpede astăzi, după atâtea încercări de conceptualizare și tot atâtea eșecuri de a ajunge la consens în privința unui înțeles general al termenului³⁰, că,

apropiată de a lui Hervé Martin, dar, de astă dată, cu un accent mai pronunțat pe factorul cultural este și aceea propusă de Aaron J. Gourevitch, potrivit căruia mentalitatea presupune, esențialmente, un „*echipament intelectual comun și specific*”, un „*cadru psihologic împărtășit de [toți] membrii unei societăți date*”, legați prin aceeași cultură, grație căreia „*ajung să perceapă și devin conștienți de mediul lor ambiant, natural și social, precum și de ei înșiși*”. Impresia că autorul înțelege prin „*mentalitate*”, cel puțin în câteva din laturile ei, un produs sau – la rigoare – un „*modus operandi*” al conștiinței clare apare confirmată atunci când el scrie că „*valul haotic și eterogen de percepții și impresii este convertit de conștiință într-o mai mult sau mai puțin ordonată pictură a lumii, care își pune amprenta pe întreaga comportare umană*” (cf. *Historical anthropology and the science of history* in idem, *Historical anthropology of the Middle Ages*, p. 4). În același sens, Patrick H. Hutton consideră că „*mentalitățile*” – avînd, după opinia sa, afinități evidente cu demersuri (ținînd de istoria intelectuală – nu reprezintă altceva decît „*numele de cod*” pentru ceea ce numim în mod obișnuit *cultură*, dar nu aceea a elitelor sau personalităților, la care se limitează tradiția „*idealistă*” a istoriei culturale, inaugurată de Burckhardt și Huizinga, ci a omului „*mediu*”, ignorat de cercetările de acest tip (op. cit., loc. cit., p. 237-238). Opinia sa este întrutotul împărtășită și de Carlo Ginzburg, care propune ca substitut al „*mentalităților*” același concept, judecat de el mult mai în măsură a evidenția stratificările sociale complexe și relațiile dintre grupuri, decît celălalt, căruia i se reproșează insensibilitatea față de nuanțe și diferențieri, determinată de o prea mare generalitate (op. cit., p. 20; v. în același sens și Peter Schöttler, *Mentalities, idéologies, discours. Sur la thématisation socio-historique du «troisième niveau»* in Alfred Lüdteke (éditeur), *Histoire du quotidien*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994, p. 77).

³⁰ Acest exces de conceptualizări generează adesea efecte diametral opuse celor urmărite. După cum bine a observat Y[vette] Conry, ambiguitatea noțiunii de „*mentalitate*” este provocată nu numai de nedeterminarea ei cronică, ci, în ultima vreme este chiar sporită de o „*supradeterminare*” de sensuri, care o fac, *ipso facto*, „*suspectă pentru istoricul conceptelor științifice*”. „*Specificarea...noțiunii de mentalitate rămîne deci – scrie autoarea – a fi făcută, pentru a [se] cîștiga [astfel] precizia prin care [ea] își va dovedi rezistența internă...și instrumentalitatea efectivă*” (*Combats pour l'histoire des sciences: lettre ouverte aux historiens des mentalités*, „*Revue de Synthèse*”, 3^{ème} Nos 111-112, 1983, p. 369-371). Pe de altă parte, această imprecizie semantică tinde a se eterniza și ca urmare a existenței în aproape fiecare limbă de circulație europeană, a unei pluralități greu de stăpînit de sinonime care, deși reușesc întrucîtva să delimiteze cîmpul referențial al noțiunii, nu fac decît să îndepărteze și mai mult perspectiva unei caracterizări unanim acceptabile. Pe lîngă exemplele deja evocate în legătură cu terminologiile alternative (v. *supra*, n. 24 sqq), cele relative la echivalentele diferite ale noțiunii în idiomurile de pe continent merită de asemenea amintite. Dacă în limba franceză, bunăoară, „*mentalitatea*” este adesea redată prin expresii cum ar fi: „*stare de spirit*”, „*manieră/mod de gîndire*”, „*habitudini/atitudini mentale*” etc., engleza – care întrebuintează „*mentality*” foarte rar și cu un înțeles cu totul diferit de cel prezumabil – preferă sinonimul „*atitudine*”, spre deosebire de italiană, unde termenii echivalenți (*stato d'anima*, *atteggiamenti*, *comportamenti*, *abitudini mentali*) sînt, putem bănuî, în majoritatea lor, decalcuri franceze. Limba germană folosește frecvent cuvîntul eponim (*Mentalität*), dar îi asociază și alte vocabule (*Denkgewohnheiten*, *Denkformen*, *Denkhaltungen*), care îi particularizează mai bine conținutul (pentru detalii, v. Gerd Tellenbach, op. cit., loc. cit., p. 18). Neclaritatea provine însă și de la termenul-matrice (de origine latină) al „*mentalității*”, *mens*, care descrie dispoziții cognitive, eti-

mai mult (sau mai puțin!) decât o direcție istoriografică bine conturată, istoria mentalităților reprezintă mai curînd un nou principiu sau un nou fel de a privi trecutul („*un domaine de interes și sensibilitate*”, cum scrie Jacques Revel³¹), care, chiar dacă nu a reușit să se autodefinească în chip convenabil, a inspirat, în schimb (poate tocmai de aceea), multe demersuri fecunde (antropologia, lingvistica istorică etc.), infinit mai precise prin suportul lor tematic și îndreptarul metodologic utilizat. Acest fapt incontestabil confirmă o mai veche încheiere a lui Jacques Le Goff – îmbrățișată și de Georges Duby³² – potrivit căreia tocmai irepresibila opacitate a termenului a constituit, de fapt, sursa inepuizabilelor sale sugestii de explorare. Această imprecizie nu anulează însă, departe de așa ceva, utilitatea operațională a conceptului. Căci, dacă în epoca în care s-au diferențiat de istoria economică și socială, delimitînd, cum vom vedea, un cîmp din ce în ce mai larg de investigație, „mentalitățile” au avut menirea, în pofida unei neclarități evidente încă de pe atunci, de a evoca, unificîndu-le, nenumăratele aspecte ce structurau versantul clar-obscur al socialului, fără a se contopi însă, din punct de vedere semantic, cu acesta. actualmente aceeași noțiune aduce cercetării servicii la fel de folositoare, acoperind sub mantia-i uneori prea largă o varietate tot atît de mare a formelor de „civilizație”³³, cu toate că, între timp, multiplicitatea acestora a devenit încă și mai derutantă, prin continua specializare a cunoașterii. În spiritul unui faimos concept, teoretizat odinioară de Thomas Kuhn, dar în sensul pe care i l-a atribuit, mai aproape de noi, Ioan Petru Culianu³⁴, s-ar putea spune și despre „mentalități” (cu tot cu domeniul lor de interes și formele de expresie care le caracterizează) că reprezintă, în fond, o *paradigmă*, din care s-au desprins mai multe direcții, devenite, treptat, epistemologii independente. Este, cu siguranță, și motivul pentru care definiția noțiunii rămîne încă atît de dificilă, orice conceptualizare în materie fiind, invariabil, copleșită de anvergura domeniului analizat.

ce și afective, aflate *simultan* într-o legătură imposibil de disociaat în părțile sale componente (v. în acest sens, Ulrich Reulff, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 9-10, 17 (n. 10)).

³¹ Jacques Revel, art. *Mentalités* in *Dictionnaire des sciences historiques*. Publié sous la direction de André Burguière, Paris, 1986, p. 450.

³² Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, *loc. cit.*, *passim*; Georges Duby, *La rencontre avec Robert Mandrou et l'élaboration de la notion d'histoire des mentalités* (entretien avec Philippe Joutard) in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris, 1985, p. 34. Aceeași opinie și la Gerd Tellenbach, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 11-30.

³³ Termen pe care, nu întîmplător, a doua generație a „Analelor” l-a asociat titlaturii revistei.

³⁴ Spre deosebire de Kuhn, pentru care „paradigma” reprezintă un model implicit, prezent într-un sector particular al științei (cf. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962; v. și ediția a doua, în limba română: *Structura revoluțiilor științifice*, București, Ed. Humanitas, 1999), Culianu o asociază unui *Weltbild*, integrînd totalitatea concepțiilor explicite și implicite despre lume, care există într-o anumită epocă. Paradigma epistemologică, în sensul atribuit termenului de Thomas Kuhn, face și ea parte din acest *Weltbild*, exercitînd asupra sa – consideră savantul român – „o influență profundă” (Ioan Petru Culianu, *Histoire à l'envers, histoire à l'endroit. Quelques réflexions quasi-épistémologiques sur l'œuvre de Mircea Eliade*, „Revue des Études Roumaines”, XVII-XVIII, Paris-Iași, 1993, p. 233, n. 9).

Problema este, cu siguranță, extrem de serioasă și cu atât mai greu de rezolvat, cu cât rigorile cărora trebuie să li se conformeze soluționarea ei corectă nu sînt doar exclusiv tematice (ținînd, adică, de abilitatea de a face ca definiția noțiunii să reflecte *toate* aspectele potențial asociate conceptului major), ci și metodologice. Într-adevăr, cum să definești o noțiune în așa fel încît să indici și epistemologiile complementare generate, de-a lungul timpului, de matricea ei? Cum să împaci concizia obligatorie a oricărei conceptualizări, cu varietatea și diversitatea ireductibilă a componentelor termenului ce trebuie, în cazul de față, lămurit? Unica posibilitate pare a fi, prin urmare, și aici, doar una pur *descriptivă*, capabilă, prin enumerarea particularităților conceptului analizat, a-i sugera, puțin cîte puțin, și sensul. Este metoda întrebuițată de mulți dintre cei care s-au confruntat cu dificultatea definirii mentalităților, succesul ei relativ confirmîndu-i cu prisosință utilitatea³⁵.

Repertorierea acestor caracteristici³⁶ trebuie, în mod obligatoriu, să înceapă prin sublinierea faptului că mentalitățile (înțelese ca un ansamblu de reprezentări, credințe, convingeri, imagini dominante etc., situate la limita dintre conștient și inconștient, asociate atitudinilor, conduitelor și practicilor care le exprimă³⁷) sînt, întotdeauna, *colective*, indiferent dacă cei ce le redau aparțin aceleiași civilizații, culturi și societăți sau, la un nivel mult mai restrîns, fac parte din același grup social. De regulă, extrem de *stabile*, nefiind afectate de schimbări bruște (afară de anumite cazuri-limită, se înțelege), ele constituie legătura cea mai rezistentă dintre individ și colectivitate, supraviețuind, fie și rezidual, inclusiv în cazurile de exil sau expatriere. Nu este, de aceea, o exagerare să se spună că mentalitățile sînt un adevărat filtru prin care fiecare din noi privește și interpretează lumea, o formă apriori a cunoașterii (după o celebră expresie kantiană), care ne modelează pînă într-atît stările sufletești și chiar reacțiile fizice, încît, nu de puține ori,

³⁵ Michel Vovelle, de pildă, caracterizează noțiunea și „istoria” care se ocupă de ea ca pe un „concentrat” al „atitudinilor, comportamentelor și reprezentărilor colective inconștiente” (*op. cit.*, p. 10), ceea ce, pînă la urmă, constituie tot o încercare de definiție. Alți autori (ca Georg Iggers) înțeleg prin „mentalități” „atitudini, comportamente și expresii de viață” sau (precum Rolf Reichardt) le consideră o fi, descriindu-le prin excludere, „mai mult decît obiceiuri de viață, moravuri și trebuințe [specifice] și nu doar simple reflecții ale raporturilor socio-economice”, dar, oricum, mai vagi, mai lipsite de contur și mai rudimentare decît ideologiile, de care nu pot fi, însă, complet separate (Georg Iggers, *Die Tradition der Annales in Frankreich: Geschichte als integrale Humanwissenschaft* in idem, *Neue Geschichtswissenschaft*, München, 1978, p. 91 sq.; v. și ediția în limba engleză, *New Directions in European Historiography*, Revised edition, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1984, p. 43-80; Rolf Reichardt, *op. cit.*, loc. cit., p. 131).

³⁶ Pentru toate informațiile care urmează, una din cele mai sistematice analize (cu toate că „psihologizantă” în exces) este de aflat la Gaston Bouthoul, *Les mentalités*, Paris, P. U. F., 1971, p. 11 sqq. V. și Rolf Reichardt, *op. cit.*, loc. cit., p. 132-134. O analiză critică extrem de pertinentă a considerațiilor lui Bouthoul se găsește la Volker Sellin, *op. cit.*, loc. cit., p. 567-568.

³⁷ Sau, potrivit definiției lui Patrick H. Hutton, ca „structuri” prin care se reflectă și se manifestă aceste reprezentări, credințe, convingeri etc., unde „structurile”, înțelese ca forme de regulare ale activității mentale, sînt atît imaginile estetice și codurile lingvistice, cît și riturile religioase și obiceiurile care predomină într-o societate sau un grup (*op. cit.*, loc. cit., p. 238).

actele care par a contraveni modului nostru (și al semenilor noștri apropiați) de a fi sau de a privi lumea pot provoca inhibiții organice și respingeri viscerele. Ele se definesc, astfel, pe bună dreptate, ca cele mai ireductibile elemente care diferențiază tipurile de civilizație și, totodată, ca „*sinteza dinamică și vie a fiecărei societăți*”³⁸, determinând comportamentele, gândurile și creațiile tuturor membrilor acesteia. Altfel spus, mentalitățile reprezintă un substitut al specificității. Indiferent de limbajul (științific sau cotidian) prin care se exprimă, ele reflectă întotdeauna, la nivel conceptual, necesitatea de a explica anumite circumstanțe *particulare*, adică ideile, credințele, prejudecățile unei societăți, ale unui grup sau ale unei epoci, definite prin caracteristici distincte și recurente³⁹.

Colective și relativ stabile fiind, mentalitățile *nu sînt, însă, și omogene*. În cadrul aceleiași societăți, la nivelul tuturor mediilor și grupurilor sociale coexistă și supraviețuiesc, întotdeauna, nenumărate „resturi” care, oricît de profunde și latente ar fi, ies cîteodată la suprafață, cu precădere în situații excepționale (războaie, epidemii, catastrofe, calamități etc.), cînd țesuturile sociale par, dintr-o dată, să cedeze. În astfel de cazuri, prezența unor mari mulțimi provoacă ceea ce mai mulți specialiști numesc un efect de contagiune mentală, nivelul general al atitudinilor și comportamentelor tinzînd a se regla spontan, pe ideile și impulsurile cele mai elementare sau „primitive”. Din unghiul psihologiei comune, se poate spune că mentalitățile reziduale definesc nu numai colectivitățile umane, ci și pe fiecare membru în parte, situațiile-limită evocate sau cazurile individual relevante, suscitînd, și la acest nivel, reacții contrare „normelor” comune.

În mod obișnuit, însă, cînd asemenea situații lipsesc, mentalitățile se manifestă în și printr-o serie de *cadre permanente* (sau *structuri funcționale* foarte generale ale vieții mentale), proprii, indiferent de timp și spațiu, tuturor grupurilor sociale, singura lor variabilă fiind aceea a conținutului, marcat de amprenta epocii. Aceste cadre nu se dezvoltă în mod egal, între ele ivindu-se, adeseori, multiple decalaje și defazări, generatoare, pînă la restabilirea echilibrului social, de grave contradicții și convulsii. Cel dintîi este cadrul „*cosmologic*”, constituit din ansamblul cunoștințelor experimentale și deductive, dialectice și interpretative specifice unei societăți, referitoare la reprezentarea lumii, a ființelor și lucrurilor, la geneza și relațiile specifice respectivei societăți, altfel și mai pe scurt spus, reprezentative pentru modelul de inteligibilitate care predomină într-o colectivitate dată. *Fenomenele și comportamentele religioase* fac, de asemenea, parte din seria acestor cadre, regăsindu-se în asociație atît cu domeniul „cosmologic” (de vreme ce explicațiile referitoare la originile, crearea și cauzele prime ale Universului sînt fundamentale în orice religie), cît și cu *morală* (asociați și ea structurilor funcționale). Formele lor generale de expresie (sentimentul proximității supranaturalului, riturile de reverență față de divinități, noțiunile de dedicație și renunțare, sacrificiul, penitența și păcatul, consacrarea, sacerdoțiul etc.) sînt, cu variații de sens și conținut, comune tuturor epocilor și colectivităților umane, rămînînd practic neschimbate în alcătuirea lor de bază.

³⁸ Gaston Bouthoul, *op. cit.*, p. 11 *sqq.*

³⁹ G.E.R. Lloyd, *Demystifying mentalities*, Cambridge University Press, 1990, p. 15 *sqq.*, 137.

Categoriile vieții sociale nu sînt, nici ele, străine de aceste cadre, prezența lor fiind sesizabilă în orice tip de societate. *Sacralul și profanul*, de pildă, se numără, din acest punct de vedere, nu numai printre cele mai importante, dar și printre cele mai generale, întrucît nu există „univers”, în sensul cel mai larg al cuvîntului (fie acesta și laicizat, ca cel modern), care să nu le fie, într-un fel, subsumat. Conținutul lor, desigur, poate împrumuta, de la o epocă la alta, chipuri diferite. Forma lor „paradigmatică” supraviețuiește, însă, constant. *Valorile și ierarhiile* se înscriu, de asemenea, în categoriile menționate. Dacă cele dintîi sînt legate fie de utilitate, fie de muncă, fie de raritate, fie – în sfîrșit – de convingerea unanimă în capacitatea lor de a satisface trebuințele tuturor, ierarhiile, în ceea ce le privește, reprezintă, invariabil, expresia unor criterii precise, fiecare din palierele lor comportînd prerogative foarte precise. Una din caracteristicile de bază ale oricărui sistem mental este tocmai maniera în care sînt concepute ierarhia socială și modul ei de recrutare. În timp ce societățile arhaice sînt dominate de ierarhii ereditare, cele moderne sau aflate în pragul modernității tind să se reorganizeze în funcție de merit, fără a exclude, însă, criteriul precedent, pe care, chiar dacă la început îl combat, după aceea, tacit, îl asimilează. *Identitatea și alteritatea* (sau, în cuvintele obișnuite, categoria de prieten și dușman) constituie alte două componente ale vieții sociale și nu dintre cele mai neînsemnate. După cum s-a observat de nenumărate ori, nu există mentalitate colectivă dintre structurile căreia să lipsească noțiunile de „apropiere” empatică sau de inamic desemnat. Pe cît de „simpatice” față de cei ai dăruia lor, pe atît de refractare sînt, în general, grupurile umane față de cei diferiți prin credințe, rasă, limbă și obiceiuri, pe care îi supraveghează atent și, nu de puține ori, îi persecută. Agresivitatea dirijată (adică derivarea impulsurilor distructive spre „ținte” exterioare) face parte din arsenalul „reactiv” al oricărei colectivități, fiind, potrivit opiniei mai tuturor specialiștilor, o piesă esențială a echilibrului ei psihologic. Se cuvine, totuși, precizat că asemenea erupții nu sînt inevitabile și nici nu constituie în mod necesar expresia purei alterități. Cel mai adesea, ele au o cauză precisă, fiind determinate fie de complexe de culpabilitate, de sentimente de inferioritate sau de stări difuze de eșec, fie de nevoia compensatorie de a sfida, suscitată tot de inferioritate. Determinările fenomenului sînt, așadar, deosebite de complexe, interzicînd simplificările.

Particularitățile distinctive ale conceptului de „mentalități colective” nu sînt radical diferite de cele proprii orizontului istoriografic pe care ele îl definesc. Dacă ar trebui să identificăm succint cîteva din caracteristicile domeniului, acestea ar fi următoarele: accentul pe atitudinile (predispozițiile) colective și mai puțin pe cele individuale, preferința arătată atît expresiilor non-verbale, inconștiente, ale spiritului, cît și modului de funcționare a așa-zisei „rațiuni cotidiene”, în defavoarea (dar nicidecum prin excluderea) rațiunii conștiente, în fine – și, poate, mai ales – interesul constant nu doar pentru *conținutul*, ci și pentru *structura* formelor elementare sau elaborate ale gîndirii, pentru metafore, simboluri etc., altfel spus, pentru modul *cum* gîndesc oamenii, nu numai pentru *ceea ce* gîndesc ei. Prin toate aceste însușiri, istoria mentalităților se deosebește net de

alte contribuții consensuale, și, așa-zicînd, mai tradiționale la istoria intelectuală (cum ar fi istoria ideilor, după modelul american sau german), apropiindu-se în schimb de antropologia socială, ceea ce ar putea autoriza redenumirea ei, tot mai frecvent întrebuintată astăzi, în cele mai recente explorări în domeniu, de *antropologie istorică* (la rigoare, *antropologie istorică a ideilor*)⁴⁰.

Sensibilitatea față de domeniul definit prin însușirile mai sus enumerate nu a așteptat timpurile noastre pentru a găsi un prilej de a se manifesta⁴¹. Interesul stîrnit de mentalități (nenumite, firește, astfel) este vizibil încă din Antichitate și Evul Mediu, sub forma sentimentului difuz că între diversele popoare și comunități există „ceva” ce le diferențiază și opune, conferindu-le, totodată, o autenticitate deplină. Pentru a ne convinge, este suficient să recitim comentariile lui Tacitus despre viața și obiceiurile vechilor germani sau nenumăratele relatări din sursele grecești și, mai tîrziu, bizantine, referitoare la „barbarii” din vecinătate: vom regăsi în ele, fără excepție, conștiința unor opoziții psihologice și morale ireductibile, generatoare, nu rareori, de grave conflicte⁴². Mai aproape de noi, în secolul al XVIII-lea, ideea caracterului istoric al psihologiei umane (devenită, între timp, un loc comun al gîndirii) i-a inspirat lui Voltaire, care avusese deja prilejul să-i experimenteze utilitatea în celebrul *Essai sur les mœurs* (1756), proiectul unei ample istorii a spiritului⁴³, care, dacă ar fi ajuns să fie scrisă, nu ar fi fost altceva – putem bănuî – decît prima încercare de situare diacronică a mentalităților, potrivit specificului fiecărei epoci. Montesquieu, de asemenea, pare a fi atribuit predispozițiilor psihologice o funcție explicativă importantă, judecînd după legătura cu valoare determinantă pe care o stabilește filosoful între „mentalitate” (numită de el „*spirit*”) și diferitele forme de guvernare⁴⁴.

⁴⁰ După opinia lui Peter Burke, această mutație terminologică este cu atît mai justificată, cu cît „istoria mentalităților” ocupă un „spațiu” conceptual situat undeva între o istorie a ideilor precis definită și o istorie socială, relativ lesne de caracterizat, legîndu-le printr-un soi de „punte” imaginară, care o pune pe prima la adăpost de primejdia de a eșua într-o istorie intelectuală (spirituală), ruptă de social, ferînd-o, totodată, pe cea de-a doua de ispita de a se separa de formele gîndirii (cf. *Stärken und Schwächen der Mentalitätsgeschichte* în Ulrich Raulff (Hg.), *op. cit.*, p. 127, 128).

⁴¹ Enumerarea completă a textelor referitoare la geneza și evoluția preocupărilor pentru mentalul colectiv și la istoria mentalităților, în genere, ar fi aici nu numai fastidioasă, ci și inutilă. Reperle teoretice esențiale în această privință se regăsesc în *Bibliografia* finală a prezentei cărți.

⁴² Repertorierea, fie și selectivă, a textelor care oglindesc această antinomie este aici imposibilă. Pentru edificare, este de ajuns să semnalăm studiile Hélènei Ahrweiler, autoare care și-a dedicat problemei alterității o bună parte din prestigioasa-i carieră științifică.

⁴³ Georges Duby, *Histoire des mentalités*, *loc. cit.*, p. 939.

⁴⁴ Montesquieu înțelegea prin „spirit” (*esprit*) o anumită predispoziție psihologică – diferită după tipul de stat –, capabilă de a declanșa și orienta procesele politice. Dacă în regimul de tip monarhic, bunăoară, spiritul dominant este, potrivit filosofului, onoarea, care încurajează autovalorizarea individului, regimului republican, în schimb, îi este specifică virtutea politică altruistă, în timp ce despotismul supraviețuiește doar prin spaima pe care o cultivă în supușii săi (*L'esprit des lois*..., apud Volker Sellin, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 595).

A fost nevoie de amara experiență a primului război mondial și de mutațiile sale consecutive (nu mai puțin traumatizante), pentru ca ceea ce pînă atunci fusese doar o virtualitate inconsistentă să împrumute, pentru înția dată, o ipostază concretă. Acest lucru nu s-a întîmplat însă imediat și nu pe de-a-ntregul, desigur. De asemenea, istoria mentalităților nu a adoptat, în această primă fază, nici terminologia, nici utilajul conceptual de mai tîrziu. Începutul ei, însă, *acum* a fost făcut, două tipuri de condiționări influențîndu-l.

Cea dintîi – și poate cea mai importantă – a fost condiționarea de context. Pentru a o înțelege, se cuvine să ne reamintim că, pînă la Marele Război, intelectul european, dar și omul obișnuit – ambii încorporînd deopotrivă spiritul raționalist al Luminilor și credința aproape religioasă a acestuia în progres – se formaseră într-un tip de cultură, în cadrul căruia convingerea în superioritatea civilizației occidentale și, corelativ, viziunea „ascensională” asupra devenirii, considerată a avea ca resort principal dezvoltarea, iar ca finalitate „mai binele”, constituiseră piesele esențiale. Nutrită, fatalmente, de această paradigmă, istoria a fost, în consecință, imaginată și ea în ipostaza unui mers rectiliniu spre progres și modernitate, civilizația europeană a secolelor XIX-XX fiind concepută – nici nu se putea altfel – drept încarnarea sa cea mai reușită. Urmarea acestei concepții nivelatoare a fost, între altele, și constituirea unei viziuni anacronice asupra trecutului – un trecut în care contemporanii căutau să surprindă nu particularitățile ireductibile și varietatea diferențelor, ci doar configurațiile „anticipative” ale prezentului, fie în forma similitudinilor de eforturi, concepții și idei, fie în aceea, integratoare, a unui „spirit” uman imuabil.

Izbucnirea primului război mondial și evenimentele care i-au succedat au ruinat din temelii acest edificiu. Zdruncinate în credința lor aproape mistică în progres și în binefacerea științei și ale tehnicii, sceptice în privința superiorității civilizației moderne asupra tuturor celorlalte civilizații și, pe de altă parte, nemairecunoscînd istoriei vreun sens și refuzînd să mai vadă în societățile străvechi tot atîtea etape ale unei evoluții „programate”, generațiile postbelice au renunțat și la prejudecata unei naturi umane universale, pe care se fondase pînă atunci cultul progresului irezistibil. Din această nouă imagine a unei umanități diverse în timp și spațiu și, deopotrivă, din sensibilitatea descoperită pentru tot ceea ce constituia *diferență* (încurajată să se manifeste de noile cercetări asupra societăților așa-zis primitive) s-a născut, atunci, interesul pentru ceea ce mai tîrziu avea să primească denumirea de mentalități colective⁴⁵.

Al doilea factor care le-a condiționat apariția a fost de ordin epistemic. Determinînd o asemenea răsturnare a gîndirii, criza civilizației occidentale, care i-a inspirat lui Oswald Spengler una din cele mai pesimiste analize din cîte se cunosc, a trebuit, în mod necesar, să pună sub semnul întrebării și statutul disciplinei prin care se exprimase, în plan științific, optimismul ontologic din deceniile precedente: istoria. Contestarea ei vehementă, atît ca posibilitate cognitivă, cît și din unghiul scientismului riguros pe care pretindea că-l încarnează a devenit, în epoca imediat următoare anului 1918, cu atît mai îngrijorătoare, cu cît istoricii înșiși resimțeau un inconfort sporit în raport cu o modalita-

⁴⁵ Philippe Ariès, *L'histoire des mentalités in La Nouvelle Histoire*, p. 420-422.

te de a o practica (aceea pozitivistă), nu doar din ce în ce mai distantă față de noile realități și așteptări ale timpului, dar și total inadecvată în comparație cu metodologia celorlalte discipline umaniste (etnologia, economia, filosofia și, mai ales, sociologia – regina științelor), mult mai bine situate din punct de vedere instituțional și mai apreciate de mediile intelectuale ale vremii. Răspunsul lor a fost dublu: el a constat, mai întâi, din lărgirea simfioare a câmpului de investigație, prin integrarea unor fapte și fenomene până atunci complet ignorate și, în al doilea rând, din reînnoirea metodelor, gândită – ca un complement natural al noii deschideri tematice – în forma preluării unor demersuri care își dovediseră succesul în perimetre învecinate (îndeosebi în economie și sociologie)⁴⁶. Din aceste sfidări ale epocii și urmărind să pună în practică exigența majoră a relansării epistemologice s-a născut, în 1929, Școala „Analelor”.

Inițiativa lui Marc Bloch și Lucien Febvre – căreia i s-au asociat și alte personalități (Henri Pirenne, Albert Démangeon, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Halbwachs, Johann Huizinga, Norbert Elias, Mario Praz etc.), venite atât din orizontul istoriei, cât și din perimetrul disciplinelor înrudite, cum ar fi etnologia, sociologia și psihologia – a avut, judecată retrospectiv, un impact deosebit. Mai mult decât un nou mod de a gândi și scrie istoria (care rămâne, în cea mai mare parte, valabil și astăzi, făcând din grupul de la Strasbourg și din revista omonimă școala istorică poate cea mai influentă de pe continent în ultimii 70 de ani), ea a generat, în primul rând, un nou spirit, o atitudine diferită față de trecut, nutrită de respectul regăsit pentru diferența și diversitatea umană, dar, nu mai puțin, și de cultul rigorii științifice (cîtuși de puțin străin, de altfel, nici intens criticatului pozitivism). Istoria mentalităților, însă, nu s-a particularizat, de la început, în vastul câmp de cercetare deschis istoriei prin demersul celor doi fondatori. Nici termenul ca atare (cel de „mentalități”) nu a ajuns imediat a fi utilizat în mod sistematic, continuînd, preț de câteva decenii, să rămînă un monopol al etnologilor și psihologilor, primii care îl introduseseră, la începutul secolului și după război, în vocabularul științific⁴⁷. O bună bucată

⁴⁶ Cf. Roger Chartier, art. *Outillage mental* in idem, p. 449-450.

⁴⁷ Lucien Lévy-Bruhl, de pildă, folosește, după toate aparențele, cel dintîi cuvîntul de două ori, la un interval de 12 ani, atribuind mentalităților sensul de funcții culturale dominate de comportamente emoționale și prelogice (cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910 și *La mentalité primitive*, Paris, 1922). Interpretarea etnologului francez (asupra căreia el a revenit, însă, de mai multe ori spre sfîrșitul vieții – survenit în 1939 – pentru a o nuanța și amenda) a exercitat o mare influență asupra istoricilor, fiind, în pofida modificărilor care i-au fost aduse de autorul însuși, preluată fără a i se mai aminti, de cele mai multe ori, sursa. În schimb, termenul, ca atare, a fost multă vreme ocolit de specialiști, inclusiv de cei aparținînd primei generații a „Analelor”, preferîndu-i-se alte expresii, precum: „*état d'esprit*”, „*genre de penser*”, „*habitudes de la pensée*”, „*état mental*”, „*condition mentale*”, „*outillage mental*”, „*sensibilité*” ș. a. m. d. Noțiunea începe a fi intens utilizată în cercetările istorice abia de la finele anilor '50, voga ei durînd pînă la începutul celui de-al 9-lea deceniu, cînd declinul conceptului încurajează, cum am văzut, căutarea unor termeni de substituție mai corespunzători (cf. Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 16). Dintre psihologi, Charles Blondel pare a fi printre primii care se referă în 1926 la „*mentalitatea primitivă*”, sintagmă preluată tot cam atunci de Henri Wallon pentru a caracteriza mentalitatea copilului. Această extrem de semnificativă comparație este mai importantă decît pare, nu numai pentru că ea confirmă, încă o dată, teoria de acum clasică a evoluției stadiale și a progresului liniar (zdruncinată de izbucnirea primului război mondial și de evenimentele ulterioare, dar nesupusă, încă, în mod serios, unui examen critic), dar și întrucît, postulînd că procesul de „civilizare” (*recte* de moderni-

de timp, atît cuvîntul, cît și domeniul s-au confundat cu ceea ce „analistii” numeau dimensiunea economică și socială a istoriei, singura, după opinia lor, capabilă de a suplini carența de anvergură a disciplinei și de a-i sublinia vocația redescoperită a înnoirii. Aceasta nu înseamnă, totuși, că Bloch și Febvre nu au intuit perfect valoarea instrumentală a noțiunii de „mental colectiv” sau că au rămas insensibili la implicațiile sale teoretice. Dimpotrivă, chiar ei au fost primii în a lansa investigații în această direcție, numai că au făcut-o, așa-zicînd, „pieziș”, împrumutînd „traseele” deja verificate și, firește, doar instrumentele care existau. Atras mai cu seamă de *psihologie*, a cărei influență intelectuală extraordinară, la începutul secolului, îi făcuse pe unii istorici francezi s-o considere drept un principiu explicativ primordial, Lucien Febvre a înțeles să se servească de ea pentru a critica îndeosebi istoria ideilor, așa cum era aceasta practică în epoca sa. Reproșîndu-i închiderea în dezbateri abstracte și atemporale, precum și inconsistența unei grile de lectură care se încapățîna să ignore realitățile psihologice de odinioară, obsedată fiind doar de filiația culturală a operelor și ideilor, autorul *Religiei lui Rabalais* îi opunea un alt fel de istorie, pe care astăzi am numi-o contextuală, preocupată de condițiile sociale din care luaseră naștere aceste opere și idei, precum și de influența lor asupra faptelor de cultură. Nu era vorba aici, contrar aparențelor, de postularea unui determinism social: ceea ce urmărea, de fapt, Lucien Febvre să demonstreze era faptul că sistemul cultural al unei epoci, nefiind independent de împrejurările imediate, ci parte integrantă a unei rețele mai ample de fapte sociale dinamice și interactive, trebuia perceput nu în apropiere, ci în ireductibila sa distanță față de propriile noastre norme și valori, aceasta fiind singura metodă susceptibilă de a-i asigura o înțelegere adecvată. Valabilă pentru fenomenele culturale, această condiționare era cu atît mai adevărată pentru *psihologia* personajelor trecutului, care, potrivit istoricului francez, trebuia analizată nu prin prisma reperelor prezentului (ceea ce ar fi introdus riscul unui grav anacronism), ci, dimpotrivă, ca parte integrantă a unei conștiințe colective mai largi și – mai ales – ca un set de expresii istoric determinate, corelate cu normele de conduită și valorile epocii respective. „*Trei serii de anchete* – conchidea, în acest sens, Lucien Febvre – *îl vor ocupa rînd pe rînd pe psiholog. El va trebui mai întîi să cerceteze ceea ce omul datorează mediului său social: psihologie colectivă. Apoi [va trebui] să se întrebe ce anume datorează omul propriului său organism: psihologie specifică sau psiho-fiziologie. În sfîrșit [el va trebui] să studieze ceea ce cutare ființă umană datorează particularităților individuale, fiziologiei sale, hazardului propriei structuri, accidentelor vieții sale sociale: psihologie diferențială. În bună logică, de altfel, cea din urmă nu va trebui să intervină decît după apro-*

zare) a societății parcurge același drum ca al ființei umane, trecînd de la un stadiu „primitiv”, prelogic și gregar, la unul modern și complex, ea oferea viitorului un model convingător al transformării mentalităților, pe care specialiștii domeniului l-au respectat o vreme, în chip riguros (pentru acest aspect, v., *inter alia*, Michael A. Gismondi, „*The gift of theory*”: *a critique of the «histoire des mentalités»*, „*Social History*”, volume 10, 2, 1985, p. 217-218). În pofida circulației sale restrînse și a unui rost inițial limitat (de a desemna comportamente neglijate de analiza culturală), termenul are totuși meritul de a fi schițat încă de pe atunci (anii '20) posibilitatea unei abordări a trecutului și prezentului social dintr-un unghi antropologic, invitînd, astfel, tendențial, la recunoașterea unor realități multă vreme ignorate drept obiecte legitime ale culturii (Jacques Revel, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 450).

fundarea celorlalte două... Adevărat pentru psihologia actuală [acest demers] este cu atât mai mult [astfel] pentru psihologia retrospectivă. Altfel spus, pentru psihologia istorică”.

Referindu-se, în altă parte, la personalitățile celui de-al XVI-lea veac, cărora le-a consacrat trei biografii excepționale⁴⁸, tot el scria că „un om [al secolului respectiv] trebuie să fie inteligibil în raport nu cu noi, ci cu contemporanii săi”. Toate aceste cerințe, transmutate ulterior în principii de bază ale istoriei mentalului colectiv, au devenit astăzi un loc comun în mai toate studiile de gen⁴⁹.

Cițiși de puțin indiferent la sugestiile psihologiei, Marc Bloch a preferat, însă, avantejale *sociologiei*, cercetătorii actuali intuind în această diferență semnul unei anumite divergențe între cei doi istorici în privința modului de a înțelege noțiunea de mentalitate⁵⁰. *La société féodale* (vol. I-II, Paris, 1939) reprezintă, în acest sens, un exemplu concludent de angajare hotărâtă într-un tip de istorie definit în deceniile următoare drept antropologic, care, alături de psihologia istorică prefigurată de cărțile lui Febvre a inaugurat încă o cale proprie istoriei mentalităților. Dintre cercetările de început, consensuale

⁴⁸ *Un destin. Martin Luther*, Paris, 1928; *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle...* (și ediția în limba română citată *supra*, n. 9); *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, Paris, 1952 (studiu al cărui personaj central este Marguerite de Navarre).

⁴⁹ Lucien Febvre, *Histoire et psychologie* în idem, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1965, p. 207-220 (citatul din paragraful precedent se găsește la p. 212). De asemenea, Volker Sellin, *op. cit.*, loc. cit., p. 562-563.

⁵⁰ Cf. Jacques Revel, *op. cit.*, loc. cit., p. 450-453; André Burguière, *De la compréhension en histoire*, p. 129-130; idem, *The Fate of the History of the Mentalities in the Annales*, „Comparative Studies in Society and History”, volume 24, n^o 3, July 1982, p. 424-437. Același text a apărut și în limba franceză, sub titlul *La notion de «mentalités» chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions, deux filiations*, „Revue de Synthèse”, 3^{ème} série, N^{os} 111-112, 1983, p. 333-349. Divergența dintre fondatorii „Analelor” pare a fi mers chiar pînă la un dezacord fățis (trecut însă sub tăcere de continuatorii celor doi, din dorința de a nu le întuneca imaginea mitică a personalității), cum o arată recenziile critice ale lui Febvre la cartea colegului său, *La société féodale*, apărute în tomurile II și III din 1940 și 1941 ale „Analelor” (intitulate atunci „Annales d'histoire sociale”). Pentru biograful lui Luther și exegetul lui Rabelais, preferința arătată de Marc Bloch unghiului sociologic de analiză (inerminat de Febvre drept „o formă seducătoare de abstracție”) și dimensiuni colective a faptelor de civilizație evacua, practic, din reconstituirea istorică nu numai individualul, ca atare, ci – odată cu el – și orice posibilitate de explorare a fenomenelor psihologice – singurele, după opinia sa, apte de a înlesni o adevărată înțelegere a trecutului și a rolului jucat de personalitățile sale emblematice. Deosebirea de vederi dintre fondatorii „Analelor” (care nu a afectat, însă, nici o clipă relația lor de prietenie și strînsă colaborare, rămînînd totodată, pentru posteritate, extrem de grăitoare pentru străduința constantă a celor doi de a accede la o metodă cît mai comprehensivă de restituție istorică) se explică prin dubla moștenire intelectuală de la care se recomandau amîndoi. Dacă prima dintre aceste două surse – revista „Année Sociologique”, fondată de Émile Durkheim – fusese orientată cu precădere, cum însuși titlul o sugerează, de principii sociologice de cercetare, privilegiînd noțiunea de „subiect colectiv” și metodele cantitative, cealaltă, în schimb – faimoasa „Revue de Synthèse Historique”, întemeiată de Henri Berr – continua să manifeste o nedisimulată preferință pentru individual și particular, explicînd prin ele transformările sociale generale. Bloch și Febvre au publicat alături în una, cît și în cealaltă, dar s-au simțit atrași de ele în chip diferit (pe larg despre această chestiune și despre deosebirea de perspectivă menționată, la André Burguière, *The Fate...*, loc. cit., *passim*; idem, *La notion de «mentalités»...*, loc. cit., p. 337 sqq).

cu cele subscrise de corifeii „Analelor” și cel puțin la fel de importante pentru individualizarea treptată a mentalului colectiv ca domeniu autonom de explorare se mai cuvin semnalate aici și cele ale lui Georges Lefebvre⁵¹, Erwin Panofsky⁵² și Norbert Elias⁵³, devenite astăzi referințe clasice în domeniu.

Impulsul dat de Marc Bloch și Lucien Febvre, istoriei mentalităților, contribuțiile de aceeași natură ale colaboratorilor lor au fost, negreșit, importante, dar nu îndeajuns de hotărâtoare pentru a favoriza „decolajul” imediat al acestui nou tip de istorie. Anii războiului și perioada de dezorganizare care le-a urmat au mai întârziat, o vreme, procesul. După 1945, mentalitățile au continuat, încă un timp, „mariajul” lor cu istoria economică și socială, evoluind pe aceleași coordonate pe care fuseseră înscrise începând cu 1929. Treptata lor individualizare, atestată, între altele, de două cărți celebre ale lui Robert Mandrou⁵⁴, s-a produs după 1960, câteva serii de factori explicând-o. Mai întâi, a fost in-

⁵¹ Autor al faimoasei *La Grande Peur*, Paris, 1932 – „*istorie exemplară* – cum s-a spus – a unui zvon gigantic” (cf. Jacques Revel, *op. cit.*, loc. cit., p. 450-453).

⁵² Cf. *Architecture gothique et pensée scholastique*, Paris, 1967 (reeditare).

⁵³ Cf. *La civilisation des mœurs*, Paris, 1976 (de asemenea o reeditare în versiune franceză a unui volum apărut în germană în perioada interbelică sub titlul *Über den Prozess der Zivilisation*).

⁵⁴ *Introduction à la France moderne, 1500 – 1640. Essai de psychologie historique*, Paris, 1961 și *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, 1968, ambele continuând – fapt cit se poate de grăitor și interesant, totodată – nu direcția de cercetare inaugurată de Marc Bloch (care avea să fie valorificată mai târziu), ci pe aceea a lui Lucien Febvre. Dacă primul dintre aceste studii este, așa-zicând, „static”, reconstruind, cu ajutorul unor materiale disparate (scrisori, memorii, jurnale zilnice, tratate de educație etc.), dar organizate în serii, profilul psihologic al păturilor franceze „nijlocii” din secolul al XVII-lea, caracterizate – conchide autorul – prin hipersensibilitate, agresivitate și religiozitate, cel de-al doilea, întemeiat, de asemenea, pe o metodă cantitativă de tratare a surselor – adevărată garanție de „scientism” la vremea aceea, în istoriografia franceză – dar privilegiind, în schimb, un unghi „dinamic” de analiză arată cum s-a depreciat în Franța veacului respectiv credința în cultele și practicile „demonice”, sub impactul unui raționalism din ce în ce mai evident, adoptat ca reper axiologic îndeosebi de elitele sociale și intelectuale ale timpului. Opfind pentru un asemenea tip de explorare, Robert Mandrou angaja istoria mentalităților, bineînțeles fără s-o știe, pe calea viitoare disoluții prin dispersie, continuată, de altfel, *in nuce*, după cum am văzut, în însăși opera „părinților fondatori” (pentru evaluarea celor două cărți menționate, v. comentariile lui Rolf Reichardt, *op. cit.*, loc. cit., p. 135-136). Este interesant, totuși, de observat în context că, în aceeași perioadă, mai exact între cele două volume ale lui Robert Mandrou, apărea încă un studiu, astăzi aproape uitat, pe care autorul său, istoricul german E. Maschke – unul din puținii care, la vremea respectivă, a folosit cuvîntul „mentalitate” – a crezut, nu întîmplător, de cuviință să-l publice în limba franceză: *La mentalité des marchands européens au moyen âge*, „Revue d'histoire économique et sociale”, 42, 1964, p. 457 sqq. Acest fapt sugerează că prioritatea istorică a specialiștilor francezi în explorarea acestui domeniu nu este indiscutabilă, chiar dacă traducerea în franceză a textului este, ea însăși, grăitoare: tipărit în idiomul german, un asemenea studiu risca să fie, pentru confrății lui Maschke, totalmente irelevant. Numai pentru istoricii francezi putea avea el o semnificație precisă. Pe de altă parte, cit de puțin uzitat era atunci cuvîntul eponim ne-o arată, între altele, și explicațiile care i-au fost asociate de autor în cuprinsul studiului său: pentru istoricul german, cercetarea mentalității negustorilor europeni nu însemna un studiu al comportamentului lor obiectiv, ci „*al ideilor pe care*

teresul istoricilor pentru domeniul inedit al demografiei, care făcuse și ea parte, pînă atunci, din tipul de istorie practicat de Febvre și Bloch. Statisticile referitoare la densitatea populației, la creșterile sau stagnările ei, precum și ceea ce lăsau ele să se întrevadă în privința unor fenomene asociate „curbelor” constatate au îndreptat atenția generală spre un ansamblu de probleme extrem de interesante și cu totul nebănuite, cum ar fi atitudinile și comportamentele în fața vieții și a morții, practicile contraceptive, *planning-ul* familial etc., care reclamau o cît mai grabnică și atentă, explorare⁵⁵. Drept urmare, studiile despre familie, moarte, sexualitate, criminalitate sau delincvență s-au înmulțit, începînd cu deceniul 7, în paginile revistelor de specialitate (și, mai ales, ale „Analelor”, firește), cu rezultate deosebit de concludente. Au mai contribuit la acest interes pentru faptele mărunte de viață și, în general, pentru tot ceea ce începuse a contura domeniul distinct al mentalităților colective și decolonizarea accelerată din anii '60 (care a consolidat interesul deja marcant pentru societățile extraeuropene), o anumită valorizare nostalgică a trecutului⁵⁶ din unghiul structurilor organice ale vieții sociale (inspirată de sentimentul unei îndepărtări din ce în ce mai iremediabile de „origini”, indus de prefacerile moderne) și, tot pe ațit, transformările instituțiilor universitare din Franța, care, ca și în primele decenii ale secolului, i-au confruntat pe slujitorii muzei Clio cu exigența reînnoirii metodologice și conceptuale pentru a asigura disciplinei lor competitivitatea necesară în raport cu celelalte științe umaniste (lingvistica, etnologia, sociologia), mai rapide în a se adapta la schimbare⁵⁷. Aportul structuralist a fost, din acest ultim punct de vedere, salutar, atît pentru că a îngăduit reinterpretarea radicală a mai vechiului concept de „mentalitate primitivă” (considerat de Claude-Lévy Strauss ca exprimînd un mod de gîndire comparabil, prin complexitate, cu cel modern, chiar dacă fundamental diferit de acesta), cît și pentru că a oferit numeroase și fecunde sugestii tematice și metodologice, grație cărora istoricii (îndeosebi medievistii) au putut înțelege mai bine semnificațiile profunde ale ritualurilor și structurilor de rudenie. Binecunoscutul studiu al lui Lévy-Strauss (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1948) a avut, din acest unghi, o contribuție decisivă, inspirînd, aidoma cărților lui Marcel Mauss, multe cercetări ulterioare. Pe de altă parte, plasticitatea însăși a noțiunii de „mentalitate” i-a asigurat, chiar în con-

[acestia] le *aveau* despre ei înșiși și despre meseria lor”. „Mentalitatea” mai era caracterizată de E. Maschke, în același context, drept „conștiință subiectivă” (pentru alte detalii, v. Gerd Tellenbach, *op. cit.*, loc. cit., p. 15).

⁵⁵ Printre cele mai timpurii reflecții referitoare la corelațiile dintre fenomenele demografice și cele mentale se numără și aceea a lui Jacques Dupâquier, sugestiv intitulată *Démographie et psychologie des peuples*, „Revue de psychologie des peuples”, 23, 1968, p. 342-345. O bibliografie exhaustivă privitoare la studiile demografice cu inferențe la faptele de mentalitate, publicate la finele deceniului al 7-lea și în prima parte a celui următor, se găsește la Rolf Reichardt, *op. cit.*, loc. cit., p. 138-141.

⁵⁶ Semnificativă în acest sens este cartea lui Peter Laslett, sugestiv intitulată *The World We Have Lost*, a cărei primă ediție datează, deloc întîmplător, de la începutul anilor '70.

⁵⁷ Roger Chartier, *Le monde comme représentation (Redéfinition de l'histoire culturelle)*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, n° 6, 1989, p. 1506.

dițiile unei utilizări și conceptualizări încă șovăielnice⁵⁸, un succes științific surprinzător, înlesnindu-i nu numai propensiunea interdisciplinară, dar și inserția ca termen de referință, explicit sau nu, în studii cu o tematică din ce în ce mai diversă. Aceasta, cu atât mai mult cu cât noua istorie a mentalităților, acum pe deplin constituită, a ieșit după 1970 din spațiul francez, devenind un „bun” de circulație mult mai largă. Studiile semnate în spiritul acestui tip de istorie de Carlo Ginzburg, Claudio Carozzi și Natalie Zemon Davis, de Keith Thomas și Julio Caro Baroja, de Mirko D. Gremek și Bronislaw Geremek, precum și mai aproape de noi, de Rolf Sprandel, Peter Dinzelbacher sau Klaniczay Gábor sînt, din acest punct de vedere, grăitoare. Ele nu sînt, însă, și singurele.

În ce a constat, însă, în mod concret, contribuția acestor studii și a celor subscrise de specialiștii francezi la reînnoirea discursului istoric din ultimele trei decenii? Ce a adus, de fapt, nou, ne-am putea și noi întreba, reluînd o mai veche interogație a lui Alexandru Dușu⁵⁹, istoria mentalităților în orizontul istoriografic contemporan, deopotrivă sub raportul temelor, al viziunii de ansamblu și al metodelor de lucru?

Sugerat, mai întîi, ca pură virtualitate de insatisfacția față de un model de cercetare (cel pozitivist) mult prea îngust și inadecvat în raport cu noul climat postbelic, încurajat, ulterior, să se individualizeze ca urmare a unui soi de reacție de apărare față de „noua” (devenită între timp vechea) istorie economică și socială, amenințată, ca și defunctul pozitivism, de o excesivă ariditate, recursul la noțiunea de mental colectiv a avut în primul rînd drept rezultat impunerea unei noi perspective asupra trecutului, atență la complexitatea realului și respectuoasă față de varietatea și diversitatea ipostazelor umanului. Pînă la apariția noului model de cercetare propus de Școala de la „Annales”, explorarea comprehensivă a trecutului fusese instinctiv ghidată – cum am și arătat deja – de preocuparea de a decela în evenimentele istorice și, cu deosebire, în conduitele actorilor lor doar ceea ce era de natură a le *apropia* de prezent și a le face *inteligibile* sub raportul atitudinilor și al motivațiilor subiacente. Nu era vorba, în acest demers, de o denaturare prin anacronism a realităților de odinioară, cît de expresia unei predispoziții inconștiente și permanente a spiritului uman de a se raporta la alteritate, indiferent de formele și complexitatea acesteia, din unghiul exclusivist al propriilor valori și categorii interpretative. Acest proces de asimilare prin „traducere”, altfel spus, de absorbție hermeneutică a diferențelor – cîtuși de puțin reprobabil, de altfel – nu constituia un demers propriu doar școlii tradiționale de gîndire, ale cărei metode și concepții își propuseseră reprezentanții

⁵⁸ Este extrem de interesant de constatat că într-un text din 1968 semnat de Louis Trénard termenul de „mentalități” apare în total numai de 2-3 ori (o dată – fapt semnificativ! – chiar în titlu), în rest fiindu-i sistematic preferați o serie întreagă de înlocuitori (cum ar fi: „pasiuni”, „credințe”, „subconștient colectiv”, „psihologia istorică a profunzimilor”, „istoria socială a ideilor, credințelor și sentimentelor” etc.), care se referă fie la conținutul domeniului, fie la ansamblul ca atare, atunci cînd încearcă să-l definească (cf. *L'histoire des mentalités collectives: les livres – bilan et perspectives*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine”, XV, octobre-décembre 1968, p. 690-704). Acest lucru contrastează frapant cu frecvența cu care Georges Duby utilizează conceptul, încă din 1961, în sinteza sa, deja semnalată (v. *supra*, n. 4). Pentru ocurența sporadică a termenului în această perioadă, v. și *supra*, n. 54, studiul citat al lui E. Maschke.

⁵⁹ *Ce aduce nou istoria mentalităților?*, „România Literară”, XIII, nr. 14 (3 aprilie), 1980, p. 20.

„noi istorii” să le combată. Mai curînd, se cuvine să constatăm aici un obicei vechi de cînd lumea, consubstanțial cu însăși cercetarea și cu atît mai natural, cu cît pornea de la premisa – nedecarată, dar perfect rezonabilă – a unei „constante antropologice”, prezentă, ca atare, în toate epocile și la toate personajele. Or, ceea ce, între altele, a fost definitiv ruinat de istoria mentalităților – care s-a asociat, astfel, factorilor de context subliniați mai înainte (primul război mondial, criza postbelică etc.) – a fost tocmai această credință aproape religioasă în existența unei naturi umane invariabile. În locul identității, „noua istorie” a atribuit cercetării drept obiectiv fundamental – urmînd și în această privință modalitățile de a proceda ale etnologiei – înregistrarea sistematică a *diferențelor*, propunînd astfel o înțelegere radical nouă a trecutului, nu prin similitudinile sale cu prezentul, ci în ireductibila sa înstrăinare⁶⁰. Louis Trénard a sesizat foarte bine, în urmă cu aproape trei decenii, importanța acestei mutații de accent, atunci cînd a scris că „*mișcarea prețurilor, ritmul crizelor monetare, recensămîntele socio-profesionale*” nu trebuiau lăsate să ajungă „*divinitățile tiranice și exclusiviste ale istoriei*”. „Nu putem – observa el în continuare – să ignorăm toate surprizele emoționale, tragice și frumoase ale vieții, toate ne-regularitățile sale, care rezultă din libertatea și caracterul fecund al spiritului sau din întîmplări... Departe de a fi numai guvernare a mecanicului și numărului, istoria trebuie să admită [și] acest patetic”. „Oamenii – nota mai departe istoricul – sînt puși în mișcare de rațiune într-o măsură variabilă, cu mult mai mult de interese și încă și mai mult de pasiuni și credințe, fără a mai vorbi de subconștientul colectiv, a cărui putere este de neevaluat”. „Supraviețuiește – încheia el – în comportamentul oamenilor o parte de inaccesibil, de ireductibil, de ilogism”⁶¹. Or, tocmai aceste elemente, pe care tradiționala istorie economică și socială risca să le ignore, trebuiau, în concepția sa, aduse la lumină. Ceea ce, de altfel, s-a și întîmplat.

Urmarea acestui demers – care se cuvine interpretat drept încă o contribuție majoră a noțiunii de mental colectiv la primenirea istoriografiei contemporane – a fost extinderea cîmpului de cercetare al istoricului, într-o măsură pe care nimeni, inițial, nu ar fi anticipat-o. Începînd cu anii '60, dar mai ales odată cu primii ani ai deceniului următor, interesul din ce în ce mai susținut al specialiștilor pentru noul domeniu a impus cu rapiditate subiecte inedite de anchetă, cum ar fi regimul muncii, familia și viața familială, atitudinile față de vîrstă, educație și sexualitate, sensibilitățile în fața morții, dar și dimensiunea culturală a regimului alimentar, problema igienei și a maladiilor, nenumăratele ipostaze ale marginalității, delincvența, criminalitatea etc., fiecare asociindu-și, deopotrivă, și un utilaj metodologic specific, ceea ce i-a grăbit desprinderea de ansamblu și individualizarea ca domeniu independent de cercetare. Era firesc ca această derivă tematică (nici astăzi încheiată și care a făcut ca istoria mentalităților să ajungă a îngloba, după cum i s-a reproșat, aproape orice⁶²) să facă din ce în ce mai improbabilă nu numai clarificarea

⁶⁰ Un comentariu pertinent al acestei mutații (caracterizată de autor printr-o sintagmă deosebit de expresivă: *die Fremdheit der Vergangenheit*) este de aflat la Hagen Schulze, *op. cit.*, loc. cit., p. 260.

⁶¹ Louis Trénard, *op. cit.*, loc. cit., p. 691-692.

⁶² Constatarea îi aparține lui Hervé Coutau-Bégarie, unul din cei mai neînduplecați critici ai „Școlii Analelor” (*cf. Le phénomène «nouvelle histoire». Grandeur et décadence de l'école des Annales*, Paris, Économica, 1989, 2ème édition, p. 161).

conceptuală a noțiunii tutelare (precum am văzut), dar și delimitarea însăși a orizontului de interes al acestui tip de istorie, actualmente practic pulverizat într-o infinitate de direcții. Pînă a nu se ajunge aici (cu efectele care de care va fi vorba deîndată), a fost o vreme (în anii '70), cînd un anumit consens tematic-descriptiv a părut a se schița printre comilitonii francezi ai istoriei mentalităților, nu numai în sensul privilegierii ca obiect de studiu a colectivului în raport cu individualul, a impersonalului față de conștient, a psihologicului în dauna intelectualului și a automatismelor în favoarea elaboratului, dar și ca opțiune deliberată pentru cele mai spontane și obișnuite forme colective de expresie, considerate drept subiecte apte de a unifica toate demersurile în acest domeniu. „*Nivelul istoriei mentalităților* – scria în epocă Jacques Le Goff, evocînd acest acord printr-o formulă expresivă – *este cel al cotidianului și automatului, este ceea ce scapă subiecților individuali ai istoriei, întrucît le dezvăluie conținutul impersonal al gîndirii, este [tot] ceea ce au în comun Caesar și ultimul soldat al legiunilor sale, Ludovic cel Sfînt și țărănul de pe domeniile sale, Cristofor Columb și marinarul [care îi conduce] caravela*”⁶³. În același spirit, Robert Mandrou – și el un apropiat al grupului de la „*Annales*” – atribuia istoriei mentalităților drept obiectiv „*reconstituirea comportamentelor, expresiilor și tăcerilor care pun în lumină concepții despre lume și sensibilități colective...*”⁶⁴, în consonanță cu Paul Veyne care, mai lapidar – dar și mai memorabil, totodată – considera că datoria celui care cerceta acest domeniu era de a se interoga chiar și asupra a ceea ce părea de la sine înțeles (sau, potrivit chiar cuvintelor autorului, „*s'étonner de ce qui va de soi*”)⁶⁵, întrucît creațiile intelectuale cele mai elaborate și conștiente nu puteau fi – după opinia lui – corect înțelese decît prin raportare la mecanismele și modalitățile de reprezentare a lumii și la tipurile cele mai spontane de conduită, împreună cu care formau un ansamblu ce nu putea fi „tratat” decît ca totalitate. Or, tocmai acest cuvînt, „totalitate”, a fost, o bună bucată de timp, pînă spre finele actualului deceniu, desemnat să ilustreze înțelesul canonic, pe care adepții francezi ai istoriei mentalităților s-au străduit să-l asocieze cîmpului lor de studiu, nu doar din dorința de a-i justifica imprecizia conceptuală și de a găsi o explicație mai comodă pentru indistincția sa tematică, dar și cu intenția vădită de a legitima vocația hegemonică a disciplinei istorice însăși, amenințată, ca și în trecut, de concurența celorlalte științe sociale. Interpretarea istoriei mentalităților ca o „*istorie totală*”⁶⁶, după modelul structuralist, deosebit de influent în anii '60 – '70 printre intelectualii „Hexagonului” și în conformitate cu o mai veche sugestie a lui Marc Bloch⁶⁷, avea în vedere nu numai conținutul domeniului (mai precis, pretenția de a armoniza atît individualul, cît și colectivul, conștientul și inconștientul, structuralul și con-

⁶³ Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, loc. cit., p. 80.

⁶⁴ Robert Mandrou, *L'histoire des mentalités* in *Encyclopædia Universalis*, vol. 8, Paris, 1968, p. 436.

⁶⁵ Apud André Burguière, *L'anthropologie historique* in *La Nouvelle Histoire*, p. 59.

⁶⁶ Sau, potrivit caracterizării lui Michel Vovelle, ca o „disciplină bulimică”, „predispusă a-și anexa, fără complexe, părți întregi din istorie: religioasă, literară, a ideilor, ... solciorul și o întreagă dimensiune a etnografiei...” (op. cit., p. 11).

⁶⁷ Cf. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, A. Colin, 1977. Istoricul afirmase aici că toate fenomenele sociale sînt, în esența lor, fenomene mentale.

juncturalul, marginalul și generalul etc.⁶⁸) ori metodologia interdisciplinară pe care susținătorii săi se străduiau s-o experimenteze. Ceea ce se înțelege aici prin „totalitate” echivala de fapt cu ambiția de a formula o „explicație ultimă” a faptelor și fenomenelor, fără vreo alternativă comparabilă prin complexitate și profunzime. „*Istoria mentalităților* – nota în acest sens Alphonse Dupront – este o istorie totală nu pentru că mentalul ar fi totul, ci pentru că fiecare lucru conduce la mental. Mentalitățile – continua el – constituie, în fond, substanța [însăși] a istoriei; iar a face istorie înseamnă implicit a face istoria mentalităților”⁶⁹. Cîțiva ani mai tîrziu, Jean Glenisson se făcea ecoul aceleiași opinii, atunci cînd scria că „istoria mentalităților apare, în definitiv, ca o istorie totală și [ca] o explicație ultimă [a faptelor], urmărind să încorporeze observațiile istoricilor artei și ai literaturii, depășind economicul și socialul și profitînd de pe urma tuturor categoriilor de surse”⁷⁰. Exemple ca acestea sînt nenumărate, putînd fi culese din scrierile epocii, practic la tot pasul.

Nu întîmplător, de aceea, propensiunea spre globalitate a istoriei mentalităților a generat răsfrîngerii mai ample decît cele de ordin strict tematic (la care ne vom referi puțin mai tîrziu) și nu doar în forma interdisciplinarității metodologice (de care, de asemenea, ne vom ocupa). Ea a schimbat deîndată și în mod radical însăși noțiunea de *izvor istoric*, deschizîndu-i un orizont de semnificații de o amploare fără precedent. Nimic nu putea fi, din acest punct de vedere, pentru specialistul în domeniul mentalului colectiv, lipsit de relevanță: nici tradiționalele scrieri, apreciate de erudiția pozitivistă, nici oralitatea, nici registrul acustic (muzica) și imaginile figurative, nici structura vocabularului ori repertoriul imaginarului, pus, uneori, pe această cale, în lumină. Tot ceea ce constituia, în anechete de acest gen, o potențială sursă de interes a fost într-un fel sau altul mobilizat pentru a configura o perspectivă a trecutului cît mai ingenioasă cu putință. Aceasta nu înseamnă, firește, că izvoarele au fost tratate nediferențiat sau că nu ar fi existat și în acest domeniu anumite surse privilegiate. Documentele care furnizau informații despre comportamentele paroxistice sau marginale dintr-o societate, de pildă, s-au bucurat, frecvent, de o bine meritată înfîietate, tocmai ca urmare a capacității lor de a lumina, prin insolitul conținutului, mentalitățile comune. Documentele literare și artistice, precum și nenumăratele acte de cancelarie au fost, de asemenea, adeseori preferate, prin aptitudinea lor de a indica nu numai reprezentările sociale dominante, ci și locurile comune (*topoi*) din gîn-

⁶⁸ Ceea ce, după cum prea lesne se poate observa, distona flagrant cu predispoziția simultană a teoreticienilor domeniului de a-și defini materia cu precădere prin raportare la factorul colectiv și la elementele psihologice cele mai profunde (impersonalul, automatismele etc.; v. *supra*). Asemenea contradicții nu au fost, nici în trecut, nici astăzi, rare la practicanții istoriei mentalităților, justificînd numeroasele acuze de inconsistență (și chiar de incoerență) care le-au fost aduse.

⁶⁹ Alphonse Dupront, *D'une histoire des mentalités*, „Revue Roumaine d'Histoire”, IX, n° 3, 1970, p. 381. De asemenea, Alexandru Duțu, *Ce aduce nou istoria mentalităților?*, loc. cit., p. 20.

⁷⁰ Cf. *Tendances, méthodes et techniques nouvelles de l'histoire médiévale* în „Actes du 100^e Congrès National des Sociétés Savantes I: Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale”, Paris, 1977, p. 21. V. și Otto Gerhard Oexle, *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens* în František Graus (Hg.), op. cit., p. 72. De asemenea, Hagen Schulze, op. cit., loc. cit., p. 259.

direa unei epoci. Arhivele private, apoi (testamentele, inventarele, actele notariale, contractele de căsătorie etc.) au constituit și ele, de-a lungul timpului, surse demne de cel mai mare interes, fiind cu atât mai intens utilizate pentru reconstituirea dimensiunii umane a trecutului⁷¹, cu cât, spre deosebire de multe altele, se pretau și unui tratament *cantitativ*, apreciat de studioșii mentalităților drept una dintre cele mai convingătoare garanții de autenticitate. În general, însă, cercetările consacrate mentalului colectiv au încercat, fără excepție, să exploateze tot ceea ce era, în mod rezonabil, accesibil.

În pofida rezultatelor notabile pe care le-a prilejuit – prea multe și prea diverse pentru a fi măcar amintite aici – ambiția globalizantă a istoriei mentalităților s-a dovedit, însă, cu trecerea timpului, tot mai iluzorie. Departate de a ajunge la explicația ultimă închipuită inițial de fervenții ei admiratori și, încă și mai puțin, capabilă de a mobiliza întregul instrumentar metodologic și documentar reclamat de o astfel de cercetare, dimpotrivă, ea a instilat domeniului pe care pretindea să-l circumscrie o imprecizie tot mai mare, pierzând finalmente partida (admișind că ar fi avut vreodată șanse s-o câștige) în fața compartimentării din ce în ce mai accentuate a acestuia⁷². A devenit astăzi tot mai

⁷¹ Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, loc. cit., p. 85-87; Alexandru Duțu, *Sources, Dynamics, Strictures, Explanations of Change*, „Revue des Études Sud-Est Européennes”, XVIII, n° 4, 1980, p. 558; idem, *Ce aduce nou istoria mentalităților?*, loc. cit., p. 20-21.

⁷² După cum pe bună dreptate a observat în urmă cu mai bine de un deceniu Lynn Hunt, acest proces accelerat de fragmentare este, în cazul special al istoriei mentalităților, reflexul degradării a însăși paradigmei „Analelor”, minată, cu începere din anii '80, de îndoiala crescândă față de propriile-i postulate și de o dispersie din ce în ce mai greu de controlat a domeniilor sale de interes. La originea acestei evoluții, cercetătoarea americană situează o discrepanță de accent, sesizabilă în chiar „zeștea genetică” a Școlii: obsesia fondatorilor revistei și a urmașilor lor de a-și reconstrui disciplina pe o *metodologie* de natură a-i conferi prestigiul unei științe nu și-a asociat – cum ar fi fost normal – și o *concepție* bine încheată a cercetării, articulată pe o analiză sistematică a schimbării, conflictului și rupturii, aptă de a da seamă de procesualitatea istorică. În loc ca metoda să fi fost elaborată pornindu-se de la o viziune clară asupra trecutului, precaritatea acesteia a lăsat libertate deplină unor nenumărate experimente și interogații, nesubordonate însă unui proiect de ansamblu. În absența focalizării cercetării pe o concepție a evoluției istorice, metoda a devenit un soi de fetiș, cu rezultatul substituirii vechiului pozitivism, incriminat de Bloch și Febvre, printr-unul nou, e drept, ceva mai elaborat, dar, pînă la urmă, esențialmente același (cf. Lynn Hunt, *French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the Annales Paradigm*, „Journal of Contemporary History”, vol. 21, N° 2, 1986, p. 209-225). Pentru a ține, însă, dreapta măsură, se cuvine totuși să observăm că treptata importanță dobîndită în istoriografia franceză de ansamblul compzit de strategii de investigație cunoscut sub numele de „istorie a mentalităților” a fost nu numai un simplu reflex, ci și un catalizator al procesului de fragmentare, în măsura în care, prin însăși natura sa, acest domeniu extrem de vast era ostil oricărei concepții ordonatoare. Să mai adăugăm că interpretarea cercetătoarei americane poate fi, la rigoare, considerată corectă, doar dacă exceptăm din cuprinsul ei viziunea istorică braudeliană, care a dominat cu autoritate mișcarea de la „Annales” timp de mai multe decenii și, pe de altă parte, dacă uităm (ceea ce este imposibil) că istoricii francezi, privilegiind *metoda* în dauna *teoriei*, își manifestau în fond, putem bănuî, neîncrederea față de angajamentul ideologic al oricărei viziuni asupra trecutului care – precum marxismul – s-ar fi dovedit, finalmente, aducătoare de prejudicii sub raportul credibilității rezultatelor. După cum a

limpede nu numai faptul că sinteza în istoria mentalităților este, practic, imposibilă din cauza materialului enorm pe care ar trebui să-l organizeze. În egală măsură, însă, chiar și identificarea unui câmp propriu de referință pare actualmente, multora, din ce în ce mai greu de realizat, mai ales în condițiile pluralismului haotic postmodern, generat de compromiterea tuturor filosofilor globale. Ceea ce odinioară era recunoscut doar din vârful buzelor, și anume, că la adăpostul istoriei mentalităților se ascund uneori direcții și orientări de cercetare extrem de diverse, termenul însuși de „mentalitate” fiind citeodată nevoit să adopte nume de împrumut⁷³, nu mai este acum negat de nimeni: domeniul mentalului colectiv a fost și rămîne prea vast și eterogen pentru a îngădui o delimitare specifică, fiind imposibil de asemănat, în această privință, cu orizonturile tradiționale de interes, cum ar fi istoria politică, istoria economică sau aceea a culturii⁷⁴, care au șansa de a se reconfigura tocmai fiindcă sînt – sau par – mai „lizibile”. Aidoma „frumoasei fără trup” din poveste sau – și mai bine – ca o adevărată „fata morgana”, mentalul – atît ca noțiune, cît și ca substanță – pare a fi în chip din ce în ce mai stăruitor interpretat doar ca ceea ce *transpare* din faptele concrete examinate de celelalte „istorii” sau din atitudinile, reprezentările, conduitele și opiniile colective, investigarea asumîndu-și tot mai hotărît condiția „intervalului”, fără a se putea decide în încheierile sale, între subiectiv și obiectiv, analiză și interpretare, cantitativ și calitativ ori identitate și alteritate. Înseamnă, oare, acest lucru că el este de-a pururi condamnat să rămînă în limburile conceptelor clar-obscure? În ciuda încercărilor care încă se mai fac de a-i salva dimensiunea totalizatoare și de a-l prezenta ca pe o formă de unificare a realului⁷⁵, este din ce în ce mai clar astăzi că unica sa șansă de a *supraviețui* printr-un grad superior de precizie constă în abandonarea holismului pe care l-a inspirat atîta vreme, în favoarea unor modele mai restrînse de interpretare, pe potriva paradigmei timpului nostru. Această necesitate, pentru care Alain Boureau a pledat printre primii încă de la finele deceniului trecut⁷⁶, nu presupune doar o simplă schimbare metodologică. Ea implică, deopotrivă, și o mutație epistemică, din moment ce nu demersurile globale, în sine, sînt astăzi cele criticate, cît o anumită concepție subiacentă lor, tentată să vadă în fiecare societate o *forma mentis* totală, aderînd la

remarcat, nu demult, Patrick H. Hutton, *teoria*, proscrisă cu hotărîre de înșiși fondatorii „Analelor”, cum o dovedesc, bunăoară, nenumărate pagini din faimoasele *Combats pour l'histoire*, subscrise de Febvre, nu a fost, totuși, complet disociată de explorarea mentalităților, numai că alianța ei cu investigațiile concrete s-a realizat *la marginea* sau *în afara* grupului de la „Annales”, fiind opera sociologilor și filosofilor de tipul unui Norbert Elias sau Michel Foucault, autori ai unor modele de interpretare a procesului de modernizare în care elementele „utilajului mental” (riturile, habitudinile, simbolurile și limbajul) dețin o pondere explicativă substanțială (cf. *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 238-260, cu referințele bibliografice și comentariile de acolo).

⁷³ Bunăoară, de Roger Chartier, într-una din contribuțiile sale la dicționarul „noii istorii” (cf. art. *Outillage mental*, *loc. cit.*, p. 452). V. și *supra*, despre terminologiile alternative ale conceptului de „mentalitate”.

⁷⁴ Opinie împărtășită, printre alții, și de František Graus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 10, 47-48.

⁷⁵ V. în acest sens, André Burguière, *De la compréhension en histoire*, *loc. cit.*, p. 129-130.

⁷⁶ Alain Boureau, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim* (v. *supra*, n. 23).

aceeași viziune despre lume și avînd impulsuri identice⁷⁷. În consens cu actuala predispoziție a culturii europene de a privilegia atît minoritățile, cît și majoritățile, marginalitatea deopotrivă cu „centralitatea” și obișnuitul în aceeași măsură ca insolitul, cercetările în domeniul mentalului colectiv sînt și ele pe cale de a se reconverti la subiecte punctuale (o biografie, un sistem de practici, un mediu socio-cultural etc.), care, fără a exclude globalitatea în privința unghiurilor de interpretare și a resurselor utilizate, sînt, neîndoielnic, în măsură de a revendica o coerență sporită⁷⁸. Este, de altfel, ceea ce se întrevede actualmente tot mai net în fiecare din fostele sale cîmpuri de investigație, devenite între timp, cum am mai spus, ansambluri tematice și metodologice independente.

Dintre acestea, *iconografia* s-a bucurat, în ultimii ani, de un interes deosebit și în creștere, fiind nu o dată considerată a ilustra exemplar actuala deschidere documentară și metodologică a acestui tip de istorie⁷⁹. Faptul nu este întîmplător, dacă nu uităm că, spre deosebire de suportul scris, imaginile – în sensul cel mai larg al cuvîntului – au fost nu numai unul din mijloacele privilegiate de acces la „lumea tăcerii”, a satului și vieții populare, dar, tocmai din acest motiv, și intermediarul ideal între diversele nivele culturale proprii societăților tradiționale, mult mai net delimitate decît astăzi. Pe de altă parte, varietatea și bogăția lor pentru fiecare perioadă și epocă istorică au fost, prin ele însele, în-deajuns de stimulative pentru a menține constant interesul pentru acest domeniu, inspirînd cele mai fecunde cercetări.

Momentul decisiv al acestui proces de individualizare se situează, în Franța, la finele anilor '60, avînd drept semne distinctive nu doar interesul sporit pentru dimensiunea colectivă a fenomenului artistic (de unde, pînă atunci, precumpănitoare fusese doar atenția pentru arta elitelor și a esteților) și tendința de a „reciti” dintr-un alt unghi unele teme tradiționale (viața, moartea, paupertatea), ci, mai ales, și infuzia de modele și sugestii metodologice noi, împrumutate de la istoria economică și socială (ca, bunăoară, cantitativul), menite a adăuga la inventarierea și descriptivismul tradițional un plus de rigoare. Cărți de pionierat precum cele ale lui Alberto Tenenti⁸⁰ și Pierre Francastel⁸¹ sau, puțin

⁷⁷ Hervé Martin, *op. cit.*, p. 24-27.

⁷⁸ Despre tendința actuală a direcțiilor desprinse din fosta istorie a mentalităților de a se fragmenta continuu în „micro-istorii”, v. *ibidem*, p.343, 455 *sqq.* După opinia autorului, dintre toate aceste subiecte punctuale, genul biografic pare a fi actualmente, în ciuda marilor dificultăți pe care trebuie să le depășească, „una din căile cele mai sigure pentru reînnoirea istoriei mentalităților și înzestarea ei cu un suflu nou”, cu condiția de a evita povestirile liniare în favoarea analizelor structurale, interesate de inserția individului în propriul său cîmp social de referință.

⁷⁹ Exemplificările care urmează sînt, mai toate, extrase din istoriografia franceză a ultimelor decenii, ceea ce este perfect de înțeles dacă nu uităm că ea a fost aceea care a ilustrat în cel mai înalt grad deschiderea tematică și metodologică de care ne ocupăm aici. Intrate mai tîrziu pe acest făgaș (în ultimul deceniu și jumătate), celelate școli istorice europene (îndeosebi anglo-saxonă și germană) nu au ajuns încă să egaleze (cel puțin cantitativ), producțiile franceze în domeniu. Semnalările care privesc contribuțiile lor în domeniul istoriei mentalităților pot fi consultate în Bibliografia finală.

⁸⁰ *La vie et la mort à travers l'art du XVI^e siècle*, Paris, 1952.

mai târziu, volumele subscrise de Michel Vovelle⁸² și Georges Duby⁸³ au jucat, din acest punct de vedere, un rol profund inovator, conferind iconografiei temeuri epistemologice pe care demersurile „impresioniste” de până atunci nu reușiseră să i le asocieze.

Spectrul tematic și cronologic acoperit astăzi de studiile dedicate imaginilor artistice și tipurile de investigație pe care acestea le denotă sînt mult prea ample și diverse pentru a se preta, fie și provizoriu, vreunei sistematizări oarecare. De altfel, o asemenea încercare nici nu ar avea rost în paginile de față, al căror scop, mult mai limitat, privește, cum am spus, doar repertorierea domeniilor aparținînd mentalului colectiv, devenite între timp independente. Dacă ar trebui, totuși, să identificăm în această masă cîteva linii coerente, am spune atunci că acestea sînt mai ușor sesizabile în privința locului de unde pornește fiecare anchetă și a cadrului lor de referință. Bunăoară, multe cercetări iconografice își aleg ca punct de plecare o temă sugerată de un *corpus* masiv de izvoare. Procedînd invers, altele pleacă de la surse (monumentele funerare, de exemplu, sau așa-numitele *ex-voto*), extrăgînd apoi una sau mai multe serii de date, interpretate din unghiul relevanței lor pentru mentalul colectiv⁸⁴. Circumscriindu-și riguros teritoriul, unele anchete se desfășoară la nivelul unui spațiu specific (regiune, oraș etc.), ținînd, pe baza inventarului exhaustiv al unor materiale bine reprezentate, la reconstituirea formelor locale ale vieții religioase⁸⁵. Multe altele însă preferă a selecta unele tipuri bine definite de monumente, a căror evoluție tematică și stilistică o urmăresc apoi de-a lungul unei lungi perioade de timp, cu scopul sesizării modificărilor apărute în percepțiile și reprezentările colective. În fine, o altă categorie se interesează de raportul dintre artist (respectiv operă) și publicul său, în încercarea de a configura o sociologie a cîmpului estetic. Enumerarea exemplelor ar putea continua.

Multe din aceste demersuri și-au ales în ultimele decenii drept domeniu de referință istoria Evului Mediu, fapt cît se poate de firesc, dacă ținem cont nu numai de abundența surselor, dar și de semnificația – am fi chiar tentați să scriem primordialitatea – lor pentru sesizarea dominantelor din reprezentările și atitudinile colective proprii acestei epoci. Potrivit unui faimos dicton, adesea repetat de predicatorii timpului: *imagines sive libri laicorum*, anchetele iconografice consacrate monumentelor de artă medievală au considerat imaginile, multă vreme, doar ca un dublet impersonal al surselor scrise, interpretîndu-le exclusiv prin prisma capacității lor de a *ilustra* – în sensul cel mai pur al termenului – mesajul transmis de cuvinte, de a-l explicita sau rezuma. Studiile despre arta me-

⁸¹ *La figure et le dieu. L'ordre visuel du Quattrocento. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, 1967.

⁸² Gaby et Michel Vovelle, *Visions de la mort et l'au-delà en Provence du XI^e au XX^e siècle d'après les autels des âmes du Purgatoire*, Paris, 1970.

⁸³ *Le temps des cathédrales și Saint Bernard. L'art cistercien*, ambele fiind publicate la Paris, în 1976, cea dintîi beneficiînd de două ediții și în limba română.

⁸⁴ Exemplară între multe altele, dar importantă și pentru că a fost cea dintîi care a inaugurat în istoriografia noastră o asemenea cercetare este cartea lui Pavel Chihaia, *Sfîrșit și început de ev. Reprezentări de cavaleri la începuturile Renașterii*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1977 – rămasă, din păcate, fără continuatori în direcția pe care a indicat-o.

⁸⁵ V. în acest sens volumul mai sus citat al soților Vovelle (n. 82).

dievală semnate cu mai bine de câteva decenii în urmă de Emile Mâle⁸⁶ și Erwin Panofsky⁸⁷, impresionante prin informația mobilizată și finețea interpretărilor sint, din acest unghi, edificatoare, iar faptul că ele sint, ca să spunem așa, „date”, nu le știrbește cu nimic prestigiul, care continuă să fie intact. În consens cu o tendință interpretativă larg împărtășită în epoca în care au scris, ambii autori au văzut în arhitectura Evului Mediu un reflex fidel al marilor construcții intelectuale ale vremii și, nu mai puțin, o transpunere fidelă a reprezentărilor religioase și a principalelor curente devoționale din Occident⁸⁸. Analizele lor, referitoare la raportul dintre „gîndirea scolastică și arhitectura gotică” sau cele menite a sublinia omologiile perfecte dintre structurile fundamentale ale imaginărilor religioase (Paradis, Infern, Judecata de Apoi) și inferențele lor etice, pe de o parte, și tematica registrelor dispuse pe frontoanele catedralelor, pe de altă parte sint, de acum, clasice, oglindind o exegeză a fenomenului artistic medieval dintr-un unghi emanamente pedagogic, nu lipsit de relevanță, firește, dar uneori prea restrictiv. Astăzi, cînd asemenea interpretări, fără a deveni de tot desuete, tind să fie dezvoltate și în alte direcții⁸⁹, comentariile pe marginea materialelor iconografice lăsate de Evul Mediu se arată din ce în ce mai mult preocupate de „discursul” propriu al imaginilor, de ceea ce lasă să se întrevadă înserierea lor, de condițiile producției artistice în această perioadă și, îndeosebi, de semiologia autonomă a expresiilor figurative, potrivit unui model structural de analiză, care nu mai are în vedere, ca la autorii citați, doar partea „reprezentativă”, clară, expresivă a monumentelor de artă, ci, în primul rînd, segmentul lor „ascuns”, dezvăluit

⁸⁶ Îndeosebi *Le sentiment religieux à travers l'art des XIV^e et XV^e siècles*, Paris, 1925; *L'art religieux au XIII^e siècle en France*, Paris, 8^e édition, 1948 și *La cathédrale d'Albi*, Paris, 1974.

⁸⁷ Între multe altele, faimoasele *Architecture gothique et pensée scholastique* și *L'abbé Suger de Saint Denis* (ambele studii fiind reunite în același volum, tradus și postfațat de Pierre Bourdieu, Paris, 1967; versiunea în limba română a ambelor studii a apărut în 1999 la editura Anastasia, în traducerea Marinei Vazaca, postfața fiind semnată de Sorin Dumitrescu) și *Essais d'iconologie*, Paris, 1967.

⁸⁸ „Or – scrie în acest sens, cît se poate de elocvent, Emile Mâle – în timp ce doctorii [Bisericii] construiau catedrala intelectuală care urma să adăpostească întreaga Creștinătate, se ridicau catedralele noastre de piatră, care au fost imaginea vizibilă a celeilalte. Evul Mediu a pus aici toate certitudinile sale. Ele au fost, în felul lor, *Summae*, Oglînzii, Imagini ale Lumii. Au fost expresia cea mai perfectă care s-a găsit vreodată a ideilor unei epoci” (*L'art religieux du XIII^e siècle...*, p. 59). O interpretare întru totul identică împărtășește și Erwin Panofsky, cum se poate observa și din conceptul fundamental cu care lucrează autorul: „habitudine mentală” („habitus”) – înțîlnit și în varianta „forță formatoare de habitudini” (*habit-forming force*) – definit de el ca un ansamblu de scheme inconstiente sau de principii interiorizate, care conferă unitate manierelor de gîndire proprii unei epoci sau perioade, oricare ar fi obiectul acestei gîndiri (pe lîngă lucrările deja citate ale lui Panofsky, v. pentru aceeași chestiune și Roger Chartier, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions*, „Revue de Synthèse”, 3^{ème} série, N^{os} 111-112, 1983, p. 282, 285).

⁸⁹ Tezele lui Emile Mâle sint considerate, actualmente, depășite, specialiștii domeniului subliniind tocmai libertatea de expresie a „textelor” figurative, autonomia și, frecvent, preeminența lor în raport cu scrisul (mai ales pentru Evul Mediu; v. mai departe, în text).

de modul *cum* sînt realizate imaginile picturale sau sculpturale respective, de efectele lor de perspectivă și volum, de maniera lor de redare etc. Toate aceste tipuri de demers atestă nu numai un efort metodologic și conceptual de regenerare în sensul unor interese proprii mult mai pronunțate, dar – prin aceasta – și o independență sporită a studiilor iconografice, pe cale de a se elibera de tradiționala constrîngere a exigențelor normative impuse de istoria mentalităților, chiar dacă nu încă și de finalitatea lor⁹⁰.

Alături de imagini și în completarea lor, studierea *limbajului* ca fenomen social, în-deosebi din unghiul *semanticii istorice*, adică al istoricității sensurilor diferitelor concepte și expresii a fost încă o cale preferată de acces de care istoricii s-au folosit spre a explora straturile profunde ale mentalităților colective. Această alianță, cituși de puțin anormală, dintre lingvistică și istorie s-a impus cu atît mai firesc, cu cît o mare parte dintre sursele întrebuintate pentru asemenea explorări fiind scrise, era nevoie de tratarea lor prin procedee speciale, de „import”, apte de a-i conduce pe autori la scopul prestabilit al cercetărilor. În consecință, analize precum cele ce vizau deslușirea înțelesurilor singulare sau multiple împrumutate la un moment dat de cuvinte, altele, apoi, privitoare la noile achiziții lexicale, la grupurilor recurente de cuvinte și expresiile-cheie din vocabularul unui autor sau al unui ansamblu de scrieri au oferit, în urma unor laborioase tratamente statistice, informații prețioase despre substratul mental al unei epoci date, evidențiindu-i, nu arareori, mutațiile. Cercetînd din punct de vedere morfologic vocabularul diversilor autori și relevînd, în textele lor, frecvența termenilor folosiți, repetițiile obsesive, selecțiile sau, dimpotrivă, omisiunile, multe investigații specifice au delimitat aria anumitor opțiuni culturale, cu semnificație mai generală în planul conduitelor colective. La același rezultat au ajuns și anchetele preocupate a compara lexicurile particulare cu limba curentă de comunicație dintr-o epocă și, totodată, cu sistemul limbii vorbite sau cele interesate de istoria cărții în diverse perioade, care, prin analiza semantică a titlurilor, au pus în lumină nu numai tipurile subiacente de apel, dar și repertoriile tematice menite a suscita, la nivel subliminal, reacții colective. De asemenea, curiozitatea arătată de alte explorări pentru noțiunile centrale dintr-o perioadă sau epocă și, pe un plan mai general, pentru fenomenele de îmbogățire sau de purificare a limbajului, dezvăluite fie de apariția bruscă a unui grup de termeni noi, fie de dispariția discretă a celor reziduali a fost de natură a crea, din unghi metodologic, un set infailibil de indicii pentru detectarea schimbărilor la nivelul sentimentelor și atitudinilor colective, simptomatice, la rîndul lor, pentru procese mai ample, cum ar fi cristalizarea spiritului național sau modernizarea⁹¹. Principiul că-

⁹⁰ Pentru cele mai noi evoluții din domeniul studiilor medievale aplicate iconografiei, v. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 77-122.

⁹¹ Inventarul textelor dedicate în mod special celor două procese sau al *corpus*-ului care include doar simple referiri la ele din unghiul lingvistic menționat este mult prea amplu pentru a-și găsi aici locul, fie și fragmentar. În privința scrierilor din ultima categorie, este de ajuns să menționăm, pentru edificare, excerptele din diverși autori reunite de C. Leon Tipton în vol. *Nationalism in the Middle Ages*, Holt, Rinehart and Winston, 1972 și capitolul cu aceeași temă din cartea de acum clasică a lui Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey, 1952, p. 193 sqq, fără a uita, desigur, nici exemplele românești ale genului, ca, bunăoară, cărțile lui Alexandru Dușu sau volumul lui Ștefan Lemny, *Ideea de patrie în cultura română*, București, Ed. Minerva, 1983 – adevărate puncte de reper în vasta literatură consacrată la noi problemei naționale.

lăuzitor al tuturor acestor investigații a fost inserția limbajului în contextul lui istoric și social. Înțelegă ca unica modalitate capabilă din punct de vedere metodologic a-i surprinde și desluși sensul metamorfozelor⁹².

Apărute cu mult înaintea oricărei cercetări în domeniul mentalului colectiv, cele dinții explorări în relația dintre limbaj, gândire și societate datează din anii '20 ai secolului nostru, reprezentate fiind atât de studiile lui C. K. Ogden și I. A. Richards⁹³, cât și de cele – mult mai cunoscute – ale lui Bronislaw Malinowski, referitoare la problema înțelesului în limbajul primitiv. După 1930, lor li s-au adăugat și cercetările psihologului de origine rusă, Lev Vygotski, preocupate de modalitățile în care ființele umane deprind vorbirea și scrierea și, două decenii și ceva mai târziu, contribuțiile lui Benjamin Whorf, elaborate în jurul tezei despre rolul modelator și structurant al limbajului pentru gândirea unei colectivități umane⁹⁴. Adevăratul decolaj al acestor cercetări a avut, însă, loc cu începere din anii '60, în contextul fervoarei militante suscitată de mișcările feministe și regionaliste, al interesului crescând pentru cultura orală și, mai ales al dublului impact exercitat de structuralism și „teoria deconstrucției”, care și-au găsit în analiza limbajului terenul ideal de manifestare. Configurată de studiile lui Dell Hymes, Joshua Fishman, John Gumperz și ale elevilor lor⁹⁵, disciplina de graniță care s-a constituit acum – numită când „sociolingvistică” sau „etnolingvistică”, când „sociologie a limbajului” sau „etnografie a vorbirii (comunicării)”, însăși această ezitare terminologică fiind elocventă pentru lenta descoperire a propriei identități – s-a definit, treptat, prin patru postulate fundamentale, sesizabile la toate tipurile de anchetă care i s-au circumscris, indiferent de varietatea lor tematică și, întrucâtva, metodologică. Cel dintâi, potrivit căruia *grupurile sociale diferite vorbesc sau utilizează un limbaj propriu*, a ajuns a fi formulat de specialiști pe baza studierii mai multor cazuri particulare, cum ar fi, bunăoară, cel al elementului feminin, al cărui limbaj – s-a constatat – diferă uneori în mod sensibil de cel masculin, fie prin predicția sa pentru eufemisme și adjective cu o mai mare încărcătură emoțională, fie printr-o aderență sporită la formulele lexicale standard. După cum țin să ne convingă nenumărate

⁹² Pentru lămuriri mai ample privitoare la raporturile dintre mentalități și analiza limbajului, precum și la utilitatea în aceeași direcție a semanticii istorice, cf. Georges Duby, *Histoire des mentalités*, loc. cit., p. 952-956 și studiile lui Alphonse Dupront: *Sémantique historique et histoire*, „Cahiers de lexicologie”, 14, 1969; *Language et histoire*, XIII^{ème} Congrès International des Sciences Historiques, Moscou, 1970, T. I: *Communications*, vol. 1, Moscou, 1973 și îndeosebi *D'une histoire des mentalités*, „Revue Roumaine d'Histoire”, IX, n° 3, 1970, p. 391 *sqq.*, unul din primele și, totodată, cele mai frumoase texte referitoare la această chestiune. Demne de semnalat, în aceeași privință, sînt și textele subscrise de Louis Trénard (*Histoire et sémantique*, „Revue des Études Sud-Est Européennes”, T. X, 1972, p. 423-448), Régine Robin (*Histoire et linguistique*, Paris, 1973), François Furet și Alessandro Fontana (*Histoire et linguistique* în François Furet (éditeur), *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, vol. 2, Paris, 1970, p. 93-228). Alte indicații bibliografice în legătură cu aceeași temă, la Rolf Reichardt, *op. cit.*, loc. cit., p. 157-161.

⁹³ Este vorba îndeosebi de *The Meaning of Meaning*, London, 1923.

⁹⁴ cf. *Language, Thought and Reality*, New York, 1956.

⁹⁵ Pentru biografia scrierilor lor, v. Peter Burke, Roy Porter (editors), *The Social History of Language*, Cambridge University Press, 1987, p. 17, n. 10.

studii⁹⁶, nu este vorba aici de o diferență fiziologică sau biologică, ci de una dobândită sau *culturală*: în epocile premoderne, dar și în secolul trecut sau astăzi, femeile au fost educate să vorbească altfel, conformându-se riguros unei supremații constante a factorului masculin. Limbajul folosit de diversele minorități religioase sau jargonul anumitor categorii socio-profesionale și organizații extrem de particularizate (ca cele masonice, de exemplu) fac și ele parte din seria tipurilor specifice de lexic, menirea lor fiind de a sublinia fie conștiința de sine a grupului respectiv, voința sa de distanțare sau de excludere a „outsiderilor”, fie, pe un plan mai general, o specie simbolică de *diferență* în raport cu restul comunității, adăugată altor particularități distinctive. Totodată, acest caracter exclusivist trebuie înțeles și ca un mijloc de *control* și *dominație* chiar al celor ce-l folosesc sau sînt obligați s-o facă, după cum au demonstrat-o atît practicile totalitare ale puterii (în cadrul cărora limbajul a jucat, nu întîmplător, un rol central), cît, la fel de bine, și studiile referitoare la vocabularul deținuților politici sau de drept comun, elaborate în ultimele decenii⁹⁷.

Întemeiată pe principiul subînțeles al izomorfismului dintre lexic și apartenența socio-politică, precum și pe convingerea – altminteri perfect justificată – că orice vocabular, indiferent de natura sa, trădează o viziune specifică asupra lumii, postularea acestei identități dintre limbaj și diversele categorii sociale nu exclude, însă, și situațiile paradoxale, cînd producătorul unui mesaj, deși aparține unui grup determinat, întrebuițează, în funcție de context, cuvinte (sau chiar un vocabular) aflate în afara registrului de referință (procedeu frecvent mai cu seamă în cazul discursului politic, cînd cineva dorește să *simuleze*, respectiv să *camufleze* un anumit mesaj). Acest postulat – al doilea – formulat pe baza cercetării unui mare număr de cazuri este confirmat nu numai de bilingvismul deosebit de frecvent, în trecut și astăzi, pe granițele etnice sau naționale sau de perenitatea așa-numitei *lingua franca*, întotdeauna vorbită, indiferent de ipostaze, de-a

⁹⁶ Ca, bunăoară, cel al lui Ivan Illich, unde putem citi că „*măsurători statistice arată că bărbații vorbesc mai tare și mai adesea decît femeile; sînt mai apti de a întrerupe, de a-și impune vederile și de a domina conversația; sînt și mai înclinați să strige la ceilalți.....*”, în timp ce limbajul femeii exprimă frecvent un statut subordonat (cf. *Gender*, London, 1983, p. 135).

⁹⁷ Edificatoare sînt, în acest sens, paginile consacrate acestei chestiuni – traduse acum și în limba română – de Alexandr Soljenitin în vol. I din *Arhipelagul Gulag*, cărora li se cuvine alături de faimoasa carte a Françoisei Thom, de asemenea tradusă, *Limba de lemn*, București, Ed. Humanitas, 1995 – un model de analiză a vocabularului oficial al regimurilor comuniste, devenit clasic. Un eșantion important al limbii de lemn a fost și jargonul activiștilor de partid, care nu și-a găsit încă, cel puțin la noi, analistul pe care ar merita-o importanța sa deosebită pentru discernerea mutațiilor mentale determinate de ingineria socială practică de comunism (Începuturi promițătoare, dar încă insuficient cristalizate în această direcție se pot observa deocamdată doar în textele reunite în volumul coordonat de Lucian Boia, *Miturile comunismului românesc*, București, Ed. Nemira, 1998). Jargon al inițiatilor, a cărui adoptare simboliza integrarea în cercul puterii sau aspirația de a participa la el, limbajul acestui grup nu a fost lipsit, în ciuda platitudinii, a clișeele standard și a referințelor sale rituale, de anumite nuanțe, nu numai extrem de interesante în sine, dar și deosebit de sugestive prin capacitatea lor de a indica, în mod subtil, diferitele gradații de putere în rîndurile celor „aleși”. O viitoare analiză structurală a discursurilor de partid rostite de-a lungul vremii la noi ar conduce, sîntem convinși, în această privință, la cele mai interesante concluzii.

lungul marilor artere intens circulate, ci – cum am menționat – și de anumite particularități ale discursului politic, printre care se numără și aceea de adaptare la tipurile de auditori. Un alt exemplu, venind să confirme același fenomen, este oferit atât de lectura, fie și fragmentară, a considerațiilor conviviale ale lui Martin Luther (care, în forma binecunoscutelor *Tischrede* în care sînt transcrise arată limpede că autorul lor nu s-a sfîșit să treacă în repetate rînduri de la registrul vernacular la cel latin, în funcție de subiectul sau de problema abordată), cît și de distincția curentă dintre limbajul scris și cel vorbit, care nu îngăduie (sau nu fac ușoare) schimbările reciproce de poziție.

Finalmente, totul sugerează nu numai că *limbajul reflectă societatea*, dar și că, în cadrul ei, el *este o forță activă, modelatoare, fiind nu rareori utilizat ca mijloc de control și dominație*. Limbajul reflectă societatea în sensul că variațiile și schimbările prin care trec formele sale de expresie departe de a fi neutre, mărturisesc, dimpotrivă, despre calitatea relațiilor sociale dintr-o cultură dată, avînd în această privință aceeași funcție de simbol (clocventă și pentru mentalitățile dominante), ca și sistemul culinar, vestimentația sau arhitectura. Vocabularul feminin, de pildă, de care am vorbit, este, din acest punct de vedere, edificator, nu însă și singurul. Formulele de adresare, de asemenea, sînt din același unghi, extrem de sugestive, modificarea lor de-a lungul mai ales al ultimelor generații atestînd, cum s-a spus, o arie crescîndă de refracție a valorilor egalitare⁹⁸. Limbajul este, în al doilea rînd, un instrument al puterii (dar, frecvent, și al rezistenței față de putere) nu numai prin forța simbolic-represivă, de marginalizare / exclude-re și dominare pe care o denotă diversele expresii-șablon („etichete”) asociate anumitor grupuri și clase sociale (între care, acuzațiile de vrăjitorie sau cele vehiculate de procesele staliniste sînt printre cele mai cunoscute), dar și prin unicitatea și structura monoton-repetitivă a oricărui „discurs” oficial, conceput pentru a-i include pe locuționari și ascultători în același cîmp imaginar, semantic și ideologic⁹⁹.

Termenul tocmai amintit – „discurs” –, care evocă cel mai bine dimensiunea represivă și, totodată, formativă a limbajului în societate, reprezintă cea mai nouă ipostază a sociolingvisticii, fiind expresia infinit mai particularizată decît ea a mai vechii convergențe dintre istorie și studiul limbajului. Spre deosebire de uzuala analiză de tip saussurian, interesată doar de aspectul structural al limbajului și de diversele sale forme, analiza discursului (devenită, la rîndu-i, în anii din urmă, o disciplină cu un statut științific propriu) urmărește, dimpotrivă, să descopere *scopurile* sau *funcțiile ideologice* (în sensul nemarxist și foarte larg al cuvîntului) servite de aceste structuri și forme, ceea ce este cum nu se poate mai grăitor pentru valențele sale funcționale. Principiile analizei discursului nu sînt în mod substanțial diferite de cele ale disciplinei-mamă. În configurația sa normativă întîlnim același postulat al legăturii dintre limbaj și contextul său social, cul-

⁹⁸ Cf. Peter Burke, Roy Porter (editors), *op. cit.*, p. 6-17.

⁹⁹ Pentru raportul dintre limbaj și putere, esențiale sînt, desigur, analizele lui Michel Foucault, a căror notorietate ne dispensează de a le mai aminti aici. Un exemplu remarcabil de cercetare aplicată este și binecunoscuta carte a lui François Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, 1985 (transpusă impropriu la noi sub titlul *Reflecții asupra Revoluției franceze*. Traducere din limba franceză: Mircea Vasilescu. Cu o introducere de Sorin Antohi, Buucurești, Ed. Humanitas, 1992), care rezervă aceluiași raport un loc central.

tural, psihologic și cognitiv, același interes pentru natura sa *comunicativă* și, desigur, *semantică*, prin care limbajul se dezvăluie ca un mijloc redutabil de acțiune. Diferența față de sociolingvistica „tradițională” este mai curînd una de accent: în timp ce pentru prima limbajul este mai curînd un *enunț* (nelipsit, firește, de capacitatea de a modela realitatea), pentru analiza discursului el pare a fi, mai ales, o *practică*, înțeleasă, în sens foucauldian, ca un „*ansamblu de reguli anonime, istorice, întotdeauna determinate, ... care definesc într-o anumită epocă și într-o arie socială, economică, geografică sau lingvistică dată, condițiile exercitării funcției enunțative*”¹⁰⁰. În prezent, aceasta este, după toate aparențele, principala direcție a evoluției studiilor de teoria limbajului.

În ceea ce privește istoria Evului Mediu, în speță a mentalului colectiv, aportul lingvisticii a fost, mai ales în ultimele două decade, tot atît de substanțial ca și în cazul celorlalte epoci, după cum o demonstrează o serie de exemple deosebit de interesante. Studiile întreprinse pe marginea textelor acestei epoci, de pildă, au pus în evidență nu numai paupertatea relativă a vocabularului autorilor medievali în raport cu urmașii lor moderni și, corelativ, frecvența cazurilor de polisemie, dar și neobișnuita abundență a termenilor semnificînd dania sau actul de a oferi, altfel deloc întîmplătoare într-o societate în care schimbul de bunuri fonda relațiile interpersonale, iar dania constituia unul din simbolurile esențiale ale autorității și puterii. Istoria instituțională, de asemenea, și-a găsit în lingvistică un aliat prețios, mai ales în condițiile în care, după cum s-a observat, cercetarea structurilor medievale s-a concentrat, în lipsa altor mijloace, pe chestiuni de semantică, cu relevanță și pentru mentalități. Anchetele realizate din acest unghi de Marc Bloch, de pildă, – printre primele de acest fel din istoriografia franceză – rămîn și astăzi valabile, fiind adevărate modele pentru acest tip de mariaj¹⁰¹. Alte cercetări, tot atît de aplicate, s-au interesat fie de pluralismul lingvistic specific societăților medievale (dar cu deosebire accentuat în anumite zone de pe continent, ca, bunăoară, Sicilia și Spania), fie de analiza unor tipuri particulare de discurs (cum ar fi predicile, cunoscute în epocă sub numele de *exempla*), explorate atît din unghiul conținutului lor specific, al construcției interne și temelor vehiculate, cît și din perspectiva semnificației unor elemente insolite prezente în structura lor narativă (cum ar fi „urechile de măgar” ale regelui Marc, de pildă, motiv detectabil într-un mare număr de texte, nu numai europene, ci și orientale), cu „bătaie” spre zona profundă a reprezentărilor și atitudinilor colective¹⁰².

Toate investigațiile menționate și multe altele, încă, au aruncat o lumină deosebit de vie asupra sensibilităților și structurilor mentale proprii acestei epoci, subliniind și mai bine rostul dialogului interdisciplinar în anchetele consacrate mentalităților.

Iconografia și limbajul nu au fost, însă, singurele teme de interes care au apărut în ultimii ani în spațiul acestor tipuri de anchetă, definindu-se, totodată, și ca domenii din ce în ce mai specifice de cercetare. Aceași evoluție caracterizează, deopotrivă, și explo-

¹⁰⁰ Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 153.

¹⁰¹ Citeva piese deosebit de reușite din acest punct de vedere au fost incluse în Marc Bloch, *Mélanges historiques*. Préface de Charles-Edmond Perrin, tome I-II, Paris, 1963, volume care reușesc o parte din cele mai importante studii ale autorului.

¹⁰² Referitor la aceste informații și la cele de mai sus, v. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 51 *sqq.*

rarea *imaginilor mentale* (altfel și mai vag spus, a reprezentărilor), care s-au constituit, treptat, în subiectele unei noi discipline – *imagologia* – îndeajuns de matură astăzi, pentru ca problemele ei să ajungă a fi incluse în repertoriul congreselor internaționale de istorie¹⁰³. Ar fi, neîndoielnic, multe lucruri de spus aici în legătură cu interesul crescând, mai cu seamă după 1980, pentru un asemenea domeniu de cercetare, a cărui apariție trădează, nu numai un spor substanțial de sensibilitate față de câteva din cele mai acute probleme ale contemporaneității, cum ar fi dreptul la diferență, statutul social al minorităților, raporturile inter- și intraculturale etc., dar și un anumit efort de adecvare la actuala filosofie a pluralismului, specifică postmodernității. Cum scopul limitat al paginilor de față exclude – iarăși – o astfel de discuție, ne vom mărgini doar la o simplă descriere a domeniului din unghiul conceptelor și al metodelor care îl definesc, insistând apoi asupra noilor sale ipostaze (să le zicem „interne”), sugestive pentru expansiunea ce caracterizează astăzi studiile care i se circumscriu.

Interesată să explice cum a apărut și s-a dezvoltat o proiecție mentală și cum a acționat ea atât asupra celor care au elaborat-o, cât și a celor care au inspirat-o¹⁰⁴, *imagologia* s-a construit, cum însăși denumirea o sugerează, în jurul noțiunii fundamentale de „*image*”. Cuvântul nu trebuie luat aici în sensul său literal îndeobște cunoscut, ci într-unul figurat, sinonim cu „*clișeu*”, întrucât evocă, în contextul care ne interesează, un caracter standardizat, stereotip și simplificator al reprezentării, întrutotul identic. Oglinzind un stadiu intermediar al cunoașterii, între convingerile elaborate și credințele instinctive, mascînd uneori, mai mult sau mai puțin conștient, ignoranța și suspiciunea, acest tip de proiecție ia îndeobște naștere prin confirmarea reală sau imaginară a unor opinii și intenții anterioare, formate de-a lungul contactelor reciproce dintre partenerii colectivi. Altfel spus, el coagulează și dă sens unor stări amalgamate de spirit, difuze și extrem de volatile, care ar fi foarte ușor de „reciclat”, dacă nu s-ar fixa, astfel, într-un tipar mult mai greu de clintit. Faptul că imaginile denotă, cel mai adesea, o percepție superficială și deformată a realității nu constituie neapărat un semn negativ. Multe din ele sînt și pozitive sau, în sensul strict al cuvîntului, „*exemplare*”, trădînd respectul pentru un anumit model și o aspirație de integrare. Nu este, însă, mai puțin adevărat că, oricare le-ar fi conotația, toate au în comun o imensă forță de sugestie, cîntărind greu în acțiunile și atitudinile colective.

Reiese limpede, fie și din aceste sumare considerații, că, prin modul cum se formează și prin însușirile lor de bază, imaginile nu constituie doar expresiile cele mai încheiate ale *alterității*; în măsura în care pornesc, invariabil, de la un referent, oglinzindu-i calitățile, temerile, aspirațiile, și cultura, ele „*vorbesc*”, deopotrivă de elocvent, și despre cei ce le propagă, aspectul lor *identitar* – comparabil cu reversul aceleiași monede –

¹⁰³ Cum s-a întîmplat, de pildă, în 1985, la cel de-al XVI-lea Congres Internațional de Științe Istoricale de la Stuttgart.

¹⁰⁴ Cf. Alexandru Duțu, *Imagologia, Herder și descoperirea culturii populare*, „România Literară”, XIV, nr. 28, 1981, p. 4; idem, *Modele, imagini, priveliști. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1979, p. 20-21.

fiind complementar celuilalt și interreacționând cu el în cadrul unei relații aproape organice. Acest lucru nu vrea să spună că raportul dintre cele două laturi ar fi unul simplu și foarte stabil. El este, dimpotrivă, nu numai extrem de complicat, ci și continuu redefinibil, în „economia” lui intrînd atît ponderea de moment a laturilor respective, cît și, într-o oarecare măsură, influența contextului imediat. Cînd „celălalt”, bunăoară, „cîntărește” mai greu în balanță, iar imaginea sa este pozitivă, luînd chipul unui adevărat model, identitatea intră în dialog cu alteritatea, ceea ce deschide calea asimilării și a mimetismului cultural. Dimpotrivă, cînd situația este inversă, cele două elemente se contestă și se exclud reciproc, imaginea identitară a majorității marginalizînd alteritatea și, frecvent, diabolizînd-o. Toate analizele contemporane ale ipostazelor istorice ale marginalității (sociale, etnice, confesionale, sexuale etc.) au ca punct de plecare tocmai acest mecanism¹⁰⁵.

Situațiile indicate nu reprezintă, firește, decît extremele unei spectru de imagini și atitudini cu mult mai amplu decît ne-am aștepta. Pe de altă parte, pe lîngă faptul că, de multe ori, o societate nu produce despre alta o singură imagine, ci mai multe, în conformitate cu nivelele culturale și mentale care o compun, procesul de constituire a imaginii „celuilalt” se caracterizează și printr-o anumită gradăție, nu întotdeauna ușor de sesizat. Întîlnirea dintre două etnii, de pildă¹⁰⁶, sau experiența contactului individual cu străinătatea (redată în atîtea relatări de călătorie)¹⁰⁷ sînt, din acest punct de vedere, grăitoare, nu

¹⁰⁵ O bună analiză, din unghi istoriografic, a problemei marginalității ca subiect de cercetare poate fi aflată la Bronislaw Geremek, *L'image de l'autre: le marginal in XVI^e Congrès International des Sciences Historiques, Rapports*, vol. I, Stuttgart, 1985, p. 67-74, un autor care este în acest domeniu, precum se știe, o autoritate.

¹⁰⁶ În această privință, specialiștii disting, de obicei, trei momente principale. Cel dintîi, al surprizei imediate, sugerează acceptarea sau respingerea „celuilalt”, pe temeiul unor diferențe exterioare și spectaculare, esențialmente de fenotip (culoarea pielii, forma feței etc.). Al doilea moment aduce cu sine descoperirea, sub trăsăturile de suprafață, a unor constante și asemănări, derivînd din statutul uman fundamental al ambilor parteneri. Este ceea ce unii analiști ai fenomenului numesc „momentul universalismului”, al recunoașterii în celălalt și al depășirii barierelor, care creează premisele apropiierii. Partida nu este însă jucată, întrucît de-abia al treilea stadiu este cel definitiv, constînd din acceptarea sau respingerea sintezei operate în primele două (cf. J. Ki-Zerbo, *L'image de l'autre. Regard sur l'Afrique et regard africain* in idem, p. 82-83). De fapt, între aceste momente distincția este pur didactică, toate trei împletindu-se și acționînd simultan.

¹⁰⁷ V. în acest sens, *inter alia*, studiile lui Paul Cernovodeanu (*Image «de l'autre»: réalités balkaniques et roumaines à travers les récits des voyageurs étrangers*), Eric D. Tappe și Trevor J. Hope (*A Cambridge Don and his Companions in the Balkans (1794): some unpublished Correspondence of Robert Stockdale, J. B. S. Morritt and Randle Wilbraham*), ambele tipărite în „Revue des Études Sud-Est Européennes”, XVIII, n° 4, 1980. Alte referințe despre valoarea călătoriei ca sursă a alterității sînt de aflat la Alexandru Duțu, *Travellers as National Images: Romanian Perceptions of British Culture*, „Cahiers roumains d'études littéraires”, n° 1, 1979, p. 13-20; idem, *Modele, imagini, priveliști.....*, p. 69-95.

însă și singurele exemple de acest gen. Tot aici mai putem semna și confluențele culturale, care divulgă, în modul cum se stabilesc, particularități destul de asemănătoare¹⁰⁸.

În acest complicat mecanism al jocului dintre identitate și alteritate, totul ar fi, până la urmă, mai ușor de înțeles, dacă lucrurile ar depinde numai de factorii raționali. Dar, deși nu sînt, cum am văzut, rupte de fapte, imaginile poartă în sine o mare încărcătură de irațional, ceea ce le explică, în parte, nu numai schematismul intrinsec și forța de persuasiune, ci și trăinicia, care sfidează, uneori, secolele. Conduita față de unele minorități, puseurile colective de ură, violențele confesionale și naționaliste, precum și celelalte reacții de același fel nu capătă sens decît din acest unghi, astăzi, din păcate, la fel actual ca și odinioară¹⁰⁹.

Aparținînd aceluiași cîmp referențial ca și imagologia, dar deosebindu-se net de ea, domeniul *imaginarului*, al celui social, mai ales, s-a individualizat, în ultimii ani, în cadrul cercetării ca urmare a respectului din ce în ce mai pronunțat pentru pluralism, propriu, cum am mai spus, epocii noastre, cît și a sentimentului că adevărata explicație a experiențelor tragice ale veacului care stă tocmai să se încheie se găsește la un nivel mult mai profund decît cel al cauzalității convenționale. Pe de altă parte, curiozitatea tot mai vie din ultimii ani pentru fenomenele și tipurile de experiență paranormale, onirice și abisal-psihologice; asociată cu voga neobișnuită a insolitului și fantasticului – sesizabilă mai cu seamă la nivelul produselor de larg consum vehiculate de mass-media – au alimentat un soi de contracultură populară pe care am putea-o fără greș numi a iraționalului, cu atît mai sensibilă la rolul reprezentărilor, al viselor, miturilor și utopiilor, cu cît aceiași factori, multă vreme neglijăți, au început să intre și în zona de interes a specialiștilor. Nu sînt puțini aceia care ar fi tentați să vorbească aici despre o veritabilă „întoarcere a refulatului”: multă vreme marginalizate ca urmare a înclinațiilor scientiste, raționaliste și materialiste ale civilizației europene din ultimele două secole (marxismul fiind, în această privință, printre cele mai elaborate formule), aceste fenomene par, într-adevăr a-și lua astăzi o spectaculoasă revanșă.

Din punct de vedere semantic, *imaginarul* se cuvine deosebit de *fantastic* sau de *fabulos* (precum și de *imaginație*), chiar dacă sensul său este, întrucîtva, apropiat de al acestora. Dacă ultimii doi termeni – sinonimi, oarecum, cu *invenția* – presupun un exercițiu liber al fanteziei, în care realul este doar un simplu pretext, *imaginarul* înseamnă, mai curînd, o „fantezie strunită”, structurată de un ansamblu de reprezentări referitoare

¹⁰⁸ *Ibidem*. De asemenea, de același autor, *Imagologia, Herder și descoperirea culturii populare*, ..., loc. cit., p. 4.

¹⁰⁹ Discuția amănunțită a tuturor aspectelor evocate, specifice imagologiei și, pe un plan mai special, alterității și identității poate fi urmărită în Hélène Ahrweiler, *L'image de l'autre et les mécanismes de l'altérité* în XVI^e Congrès International des Sciences Historiques, *Rapports*, vol. I, Stuttgart, 1985, p. 60-66 și, de asemenea, într-o manieră mai aplicată, în studiile de caz reunite de aceeași autoare în două volume prezentate cu prilejul aceluiași congres: *L'image de l'autre. Étrangers, Minoritaires, Marginaux*, sous la direction d'Hélène Ahrweiler, Stuttgart, 1985.

la o realitate despre care oamenii știu că există, dar pe care nu au văzut-o sau nu o pot vedea.

Definirea acestei istorii nu este cîtuși de puțin ușoară, în condițiile extinderii deosebite la care a ajuns astăzi domeniul și a concurenței pe care și-o fac aici diverse discipline, fiecare cu un mod propriu de a-l interpreta¹¹⁰. Specializarea însăși a studiilor istorice îngreunează, de asemenea, definiția, făcînd din ce în ce mai problematică aflarea unor criterii descriptive comune, în măsură să-i mulțumească deopotrivă pe cei ce studiază Antichitatea, Evul Mediu sau epoca modernă. Astfel se explică, de altfel, și caracterul contradictoriu al puținelor conceptualizări care există, totuși, în acest perimetru. După Evelyne Patlagean, de exemplu, „domeniul imaginarului este constituit de ansamblul reprezentărilor care depășesc limita impusă de constatările experienței și de înlănțuirile deductive pe care acestea le autorizează”¹¹¹. Dar, după cum reiese din această definiție, dacă imaginarului îi aparține tot ceea ce se situează în afara realității concrete și nu are tangență cu rațiunea, cum poate fi stabilită, totuși, linia de demarcație dintre ele? Cît de exact se poate cîntări ce anume îi revine în cadrul acestui raport imaginarului și cît i se cuvine rezervat din el realității? De la un individ la altul, de la o epocă la altă epocă, răspunsurile nu pot fi decît variabile.

Conștient de aceste dificultăți, Jacques Le Goff preferă să arate mai curînd ce *nu* este imaginarul, decît ceea ce este el. După opinia sa, imaginarul nu se identifică nici cu reprezentările realității exterioare, nici cu simbolul, nici cu ideologia, chiar dacă are multe lucruri în comun cu fiecare. Prin însăși natura sa, el constituie o noțiune diferită¹¹².

Aceste exemple (mai sînt și altele) sugerează – cum bine a observat Lucian Boia¹¹³ – că definirea imaginarului implică o serie de reconsiderări esențiale, dacă dorim să depășim aporiile inevitabile ale operațiunii. Cea dintîi este renunțarea la prejudecata eminamente „modernistă” – dar metodologic eronată – a conceperii sale ca un substitut sau o contrapunere a rațiunii. Concordanța sau neconcordanța dintre imaginar și rațiune este o chestiune secundară, cîtă vreme ambele noțiuni, departe de a se exclude, sînt, dimpotrivă, consubstanțiale lumii, amestecîndu-se și acționînd împreună ca o forță motrice importantă. Pe de altă parte, imaginarul este el însuși o *realitate independentă*, o *structură în sine*, acumulînd varii elemente și o dinamică proprie, nu neapărat determinată de factorii de context. După cum ne-au arătat-o, pînă acum, atîtea nefaste utopii și toate religiile cunoscute, produsele imaginarului nu sînt numai deosebit de complexe, ci și foarte coerente în articulațiile lor, integrînd deopotrivă reprezentări și imagini elaborate sau

¹¹⁰ Pentru trecerea în revistă a evoluției cercetărilor consacrate imaginarului social, precum și a temelor și conceptelor care îi sînt caracteristice, v. Simona Nicoară, Toader Nicoară, *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, 1996, p. 112 sqq.

¹¹¹ Evelyne Patlagean, *L'histoire de l'imaginaire* în *La Nouvelle Histoire...*, p. 249.

¹¹² Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, *passim*.

¹¹³ V. Istoria imaginarului sau dinamica arhetipurilor în *Miscellanea in honorem Radu Manolescu emerito*. Zoe Petre et Stelian Brezeanu edita, Editura Universității din București, 1996, p. 32-43.

chiar idei abstracte, servind ca liant întregii construcții. În constituția imaginarului intră, de asemenea, și *arhetipurile*, pe care toate interpretările noțiunii acceptă să le considere ca jucând aici un rol important, chiar dacă nu sînt întotdeauna de acord cu amploarea acestuia și nici cu faptul dacă arhetipurile sînt invariante sau nu¹¹⁴.

Indiferent, însă, de această fluiditate a conceptului și a domeniului său de referință, obișnuită de altfel, și în alte specialități, ceea ce contează, pînă la urmă, sînt rezultatele cercetării. Or, în perimetrul pe care-l discutăm, acestea au fost, în ultimii ani, cu adevărat remarcabile. Fie că s-au ocupat de imaginarul politic și de expresiile mitologice care îl definesc (conspirația, salvatorul, vîrsta de aur, unitatea etc.)¹¹⁵, de utopiile istorice și de imaginarul escatologic¹¹⁶, de viziunile asupra lumii ori de raporturile mitului cu istoria¹¹⁷, de geografia imaginară și de arhetipuri¹¹⁸ (lista poate continua), toate aparițiile

¹¹⁴ Potrivit majorității opiniilor, există opt structuri arhetipale care par a se combina în toate tipurile de imaginar: a) *convîngerea în existența unei alte realități*, invizibilă și transcendentă, ținînd de domeniul supranaturalului sau al sacrului; b) *convîngerea potrivit căreia corpul ființei umane (învelișul material) este dublat printr-un element imaterial și independent* (numit „spirit”, „suflet”, „dublu” etc.), aflată la originea tuturor credințelor despre călătoriile extatice și peregrinările vrăjitoarelor și, totodată, a nenumăratelor topografii și sociologii ale Infernului și Paradisului cu care s-a hrănit de-a lungul timpului imaginarul colectiv al societăților; c) *alteritatea*, care se găsește în orice raport interuman și în orice discurs asupra ființei; d) *unitatea* sau aspirația de a supune toate diferențele unui principiu unic; e) *actualizarea originilor* (sau permanența miturilor fondatoare), specifică tuturor comunităților de ieri și de astăzi, prin care trecutul este legat de prezent, conferind, astfel, oamenilor deopotrivă sentimentul identității și garanția perenității; f) *dorința de a descifra viitorul* și g) *de a evada din condiția umană și din istorie* care, în ceea ce o privește, poate împrumuta fie forma „nostalgiei originilor”, fie a imaginării unui viitor purificat și a existenței în locuri fantastice sau utopice (care a inspirat toate viziunile „milenariste” din trecut); în sfîrșit, h) *lupta și complementaritatea contrariilor*, care se regăsește, într-o formă sau alta, în toate culturile (Lucian Boia, *op.cit.*, *passim*).

¹¹⁵ Cf. Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986 (acum și în limba română: *Mituri și mitologii politice*. Traducere de Daniel Dimitriu. Prefață de Gabriela Adameșteanu, Iași, Institutul European, 1997).

¹¹⁶ Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium*, London, 1957 (tradusa în limba franceză sub titlul: *Les phanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962)

¹¹⁷ Despre acest raport în varianta românească, v. recenta carte a lui Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Ed. Humanitas, 1997, precum și celelalte contribuții ale istoricului la aceeași problemă: *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, 1989 (recent tradusă de Walter Fotescu și în limba română: *Sfîrșitul lumii. O istorie fără sfîrșit*, București, Ed. Humanitas, 1999); *La Mythologie scientifique du communisme*, Caen, 1993 (tălmăcită, și ea, în limba română); *Vers une histoire de l'imaginaire*, „Analele Universității București. Istorie”, 40, 1991 și volumele coordonate de el: *Mituri istorice românești și Miturile comunismului românesc*, Editura Universității București, 1995. O nouă ediție a acestui din urmă volum a apărut în 1998 la Editura Ed. Nemira (v. și *supra*, n. 97).

¹¹⁸ Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992 (de curînd tradusă și în limba română: *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, București, Ed. Hu-

ultimilor ani – subscrise de autori iluștri – evocă un inepuizabil dinamism și un interes constant față de acest gen de probleme, greu de egalat și, probabil, și mai greu de depășit. Explicația rezidă, neîndoielnic, în spiritul acestui sfârșit de veac și de mileniu, dispus a-i recunoaște imaginarului un rol istoric activ și o legitimitate intelectuală, mult timp refuzată.

Nedesprișe, încă – precum imagologia sau imaginarul – de matricea lor, dar, de acum, puternic individualizate, studiile dedicate *atitudinilor în fața morții* și reprezentărilor ei au avut, spre deosebire de celelalte, un început mai lent, obligate fiind a lupta împotriva unuia din cele mai persistente tabuuri prin care epoca noastră și-a marcat refuzul de a-i recunoaște acestui fenomen fireasca îndreptățire ca subiect de reflecție și analiză. Numai astfel ne putem explica de ce, în pofida sugestiilor și îndemnurilor formulate în această direcție de Lucien Febvre¹¹⁹ și a citorva tentative foarte timpurii de explorare a subiectului¹²⁰, preocupările „thanatologice” au trebuit să aștepte câteva decenii bune pentru a se desfășura în voie. Ca și în alte privințe, rolul precursor și legitimant, totodată, al demografiei istorice a fost, și aici, decisiv, în condițiile în care tendințele evidențiate de curbele mortalității, reconstituite succesiv, pentru fiecare epocă, nu puteau fi interpretate – era clar – decât cu ajutorul unor mijloace radical diferite de cele precedente, pe care limbajul sec al statisticilor nu era, el singur, capabil a le produce. Întocmai cum constantele sau, dimpotrivă, căderile dramatice divulgate de graficele natalității i-au condus pe istorici, pentru a le înțelege sensul, la cercetarea amănunțită a sistemelor familiale, a dinamicii mariajelor, a copilăriei și sexualității de-a lungul timpului, tot astfel, specialiștii au început a bănui că, în spatele cifrelor și a sinusoidelor care ilustrau punctiile periodice suferite de populație, trebuia să se ascundă ceva mult mai profund și, aparent, mai greu de explicat decât un banal fenomen biologic. Cercetările în cele două domenii înrudite – atât în știință, cât și în viața cotidiană – au progresat, așadar, simultan, dezvoltarea lor punând încă o dată în lumină faptul că tipurile cantitative de anchetă practicate cu atâta succes în Franța după epoca lui Marc Bloch și Lucien Febvre nu numai că deveniseră improprii în raport cu noile probleme și interogații sugerate de meditația asupra trecutului, dar că aveau nevoie și de o grabnică extensiune, de ordin calitativ, dacă nu se dorea ca istoria economică și socială, așa cum era ea făcută atunci, să ajungă la fel de osificată în rutina ei, ca și defunctul pozitivism, căruia i se substituise. Astfel se face că, în fond, interesul pentru atitudinile în fața morții și ipostazele ei a profitat, cu începere

manitas, 1997). Ample referințe bibliografice despre toate temele semnalate mai sus, la Simona Nicoară și Toader Nicoară, *op. cit.*, p. 112 *sqq.* (v. și *Bibliografia*, p. 235-252).

¹¹⁹ V. *Combats pour l'histoire*, Paris, 1965, p. 221-238 și, îndeosebi, 236.

¹²⁰ Subscrise de Joahann Huizinga (*Amurgul Evului Mediu. Studiu despre formele de viață și de gândire din secolele al XIV-lea și al XV-lea în Franța și în Țările de Jos*. În românește de H. R. Radian. Cuvînt introductiv de Edgar Papu, București, Ed. Univers, 1970 (ediția *princeps* datează din 1919, iar a 2-a ediție în limba română a apărut la Ed. Meridiane în 1996) și Emile Mâle (*L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Paris, 1908).

din deceniile șapte și opt ale secolului nostru, de personalizarea tot mai pronunțată a însăși istoriei mentalităților, nefiind, pe de altă parte, mai puțin încurajat să ia amploare și de atitudinea ceva mai relaxată față de fenomenul respectiv, adoptată de cultura occidentală a epocii. După începuturile timide de la începutul secolului, sporadic continuate în anii '50 prin investigațiile lui Alberto Tenenti¹²¹ și André Chastel¹²², studiile consacrate acestei chestiuni s-au impus definitiv în Franța la începutul deceniului opt, când cercetărilor de pionierat ale lui Philippe Ariès¹²³ – recuperat, nu întâmplător, tot acum de *establishment*-ul academic, după ani îndelungați de marginalizare – li s-au adăugat cele ale lui François Lebrun¹²⁴, Gaby și Michel Vovelle¹²⁵, Pierre Chaunu¹²⁶ și Robert Favre¹²⁷, urmate, mai aproape de noi, de o sumedenie de alte contribuții, la fel de sugestive pentru acest întreg efort reconstituitiv. Respectul priorității ne obligă să spunem aici că numele mai sus evocate nu au fost, cu excepția notabilă a lui Ariès, cele dintîi în a se lansa în asemenea tipuri de anchetă. Istoriografia franceză a mentalităților a știut să fructifice din plin – deși nu a recunoscut-o explicit vreodată – modelul elaborat în această privință de cercetătorii englezi, care, încă de la mijlocul deceniului precedent, dedicaseră aceleiași probleme cîteva studii demne de interes. Drept este, însă, a recunoaște că istoricii din „Hexagon” au dezvoltat acest exemplu într-o manieră creatoare, realizările lor în domeniu putînd fi, în chip legitim, considerate fără egal.

Subiectele, metodele și perspectivele care guvernează actualmente, în Franța și pe continent (inclusiv în S.U.A.), explorarea aspectelor și ipostazelor morții sînt mult prea numeroase și diverse pentru a se preta, fie și parțial, vreunui inventar sistematic. De

¹²¹ Cf. *La vie et la mort à travers l'art du XVI^e siècle*, Paris, 1952 (v. și *supra*, n. 80).

¹²² Cf. *L'art et le sentiment de la mort au XVII^e siècle*, "Le XVII^e siècle", Paris, 1957.

¹²³ *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1975; idem, *L'Homme devant la mort*, vol. I-II, Paris, 1977 (acum și în limba română: *Omul în fața morții*. Traducere și note de Andrei Niculescu, București, Ed. Meridiane, 1996). Este interesant de amintit, în context, faptul că prima carte a lui Ariès, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, datînd din 1948, a fost inițial refuzată de editurile pariziene, istoricul neputîndu-și publica cercetările decît după 1970, mai întîi în S. U. A. (cf. *Western Attitudes towards Death*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1974). *Histoire des populations.....* a văzut, totuși, lumina tiparului francez în 1971, după ce, mai înainte (în 1960), istoricului îi mai apăruse un volum, consacrat copilului și vieții familiale (*L'Enfant et la vie familiale sous l'ancien Régime*), reeditat în 1973 și 1975.

¹²⁴ *Les hommes et la mort en Anjou au XVII^e et XVIII^e siècle. Essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris, 1971.

¹²⁵ *Visions de la mort et l'au-delà en Provence du XV^e au XX^e siècle d'après les autels des âmes du Purgatoire*, Paris, 1970; Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, 1973; idem, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1974; id., *Histoire de la mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983.

¹²⁶ *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, 1978.

¹²⁷ *La mort au siècle des Lumières*, Paris, 1979.

altfel, cum am repetat-o în paginile de mai sus, o discuție amănunțită ca aceasta iese din sfera noastră de interes. Există, însă, în tematica la care ne referim, două metodologii de cercetare care merită, totuși, menționate, fie și numai întrucât au reprezentat, o vreme, clivajele în funcție de care s-au delimitat cele mai multe anchete de acest gen. Măcar ele, așadar, nu ar trebui uitate.

Cea dintâi, elaborată, firește, de Philippe Ariès, i-a fost sugerată autorului de constatări pe care acesta avusese prilejul să le facă în perioada cercetărilor întreprinse pe celălalt versant – opus morții –, în legătură cu sentimentul familial și atitudinile în fața vieții, despre care opinia curentă în epocă afirma că sînt foarte vechi și „amenințate de modernitate”. Întrebîndu-se dacă ambele aspecte nu erau, în realitate, cu mult mai recente decît lăsau să se întrevadă aparențele, fiind, în mod potențial, expresii *tocmai* ale acestei modernități și, de asemenea, dacă această impresie nu trebuia cumva extinsă și la alte fenomene mentale de același tip, istoricul a avut ideea să se intereseze mai îndeaproape de cutumele funerare contemporane, asupra cărora atenția îi fusese atrasă de anchetele sale precedente, referitoare la copilarie și sentimentul familial. Așa a început o cercetare care – după cum avea să-și anintească ceva mai târziu Ariès însuși, – s-a hrănit, după aceea, singură¹²⁸. Cel puțin două au fost, încă de la început, sfidările aruncate de istoric canoanelor care dominau atunci direcțiile de cercetare (ceea ce și explică, probabil, ecoul moderat al primelor sale scrieri). Optînd, mai întîi, pentru un tip intuitiv și subiectiv de anchetă, preferat analizei cantitative pe temeiul libertății sporite de interpretare pe care o îngăduia, autorul a renunțat, în al doilea rînd și la seriile omogene de surse – la fel de sacrosancte printre specialiști – în schimbul unei mase documentare extrem de eteroclită (scrieri literare, religioase, imagini artistice etc.) în a cărei varietate a căutat să deslușească „expresiile inconștiente ale sensibilității colective”. Formula este celebră și merită cu atît mai mult reținută, cu cît arată limpede că, procedînd cum a făcut-o, istoricul nu a acționat cîtuși de puțin întîmplător. Dimpotrivă, metoda sa apare, în toate privințele, atent cîntărită și în directă relație cu premisa – asociată de Ariès întregii cercetări – potrivit căreia, indiferent de ipostaze, atitudinile în fața vieții și a morții depind finalmente tocmai de acest inconștient, adică de ceea ce este mai profund și mai structural, totodată, în ființa omenească, altfel spus, de forțele psihologice elementare. Selecția izvoarelor pe criterii de omologie nu putea fi, din acest unghi, decît totalmente irelevantă, din moment ce, minuțios citite, toate sursele trebuiau să conducă la evidențierea aceluiași invariant. „*Istoricul morții* – a scris în acest sens autorul, referindu-se la documentele de origine clericală pe care le-a utilizat – *nu trebuie să le citească* [documentele – n. ns., Al.-F. P.] *cu aceeași ochelari ca cel al religiilor. El nu trebuie să le considere aidoma cu ceea ce erau ele în concepția autorilor lor, adică lecții de spiritualitate sau de moralitate. El trebuie să le descifreze pentru a găsi în spatele limbajului lor ecleziastic fondul banal al reprezentării comune, implicat de la sine în limbajul respectiv... Deci, un fond comun atît clericilor, cît și celorlalți...*”¹²⁹. Din păcate, ceea ce aceste cuvinte ex-

¹²⁸ V. Prefața la *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* (și supra, n. 123).

¹²⁹ *Ibidem*, p. 18.

primau cu atîta lipsă de echivoc era incomparabil mai puțin decît ce *nu* spuneau sau ignorau ele. Fiindcă, dacă moartea era, cum afirma Ariès, o expresie a inconștientului colectiv, iar acesta din urmă reprezenta o structură psihologică abisală ale cărei disponibilități de a evolua păreau dificil de imaginat tocmai din cauza insondabilei sale „adîncimi”, cum se împăca acest aparent imobilism cu noțiunea de „mișcare” pe care istoricul încerca să i-o asocieze? Ce condiții au fost capabile de a supune o asemenea structură inerțială prefacerilor prin care aceasta, totuși, a trecut? Ce reguli ale schimbării au guvernat-o?

Nu întîmplător, cei care, asemenea lui Lawrence Stone și Michel Vovelle, s-au arătat mai sceptici față de demersul lui Ariès, au invocat tocmai acest gen de contradicții. Pentru Vovelle, de pildă – el însuși o autoritate în materie – discutabilă nu era dependența atitudinilor față de moarte de inconștientul colectiv și, la limită, nici chiar individualizarea lor succesivă¹³⁰. Ceea ce viza, însă, critica lui era autonomia (presumată, dar nedemonstrată) a acestui inconștient și, pornind de aici, negarea de către autorul *Eseurilor* a diverselor condiționări care i-au determinat ipostazierile. După cum pe bună dreptate a observat Vovelle, Ariès a reconstituit, de fapt, o istorie „suspendată” a morții, amputată – cum s-a mai spus – la ambele capete, întrucît el a ignorat nu numai partea de ideologie, adică de discurs *oficial*, conținută în referirile la momentul final al vieții și, deopotrivă, problema capitală a difuziunii acestui discurs-model în straturile sociale inferioare, dar și nenumăratele condiționări (socio-economice, demografice, epidemiologice etc.) care își pun îndeobște amprenta asupra imaginii morții și, în general, a mentalului colectiv. Inconștientul, în măsura în care există, nu poate fi nici autonom și nici atemporal. El este, cu certitudine, determinat de o multitudine de factori¹³¹.

Recunoscînd dificultatea unui asemenea tip de anchetă, dar, pe de altă parte, și deficiențele structurale care fac astăzi din cercetarea lui Ariès una metodologic depășită,

¹³⁰ Potrivit opiniei lui Ariès, atitudinile în fața morții au trecut, din Evul Mediu pînă astăzi, prin patru ipostaze succesive. Cea dintîi – „moartea îmblînzită” –, caracteristică secolelor de început ale medievalității, se definește prin acceptarea senină a obștescului sfîrșit, văzut ca o încheiere naturală a vieții. Este o moarte „anunțată” prin nenumărate semne și, în același timp, publică, pe care cel vizat, mai ales dacă face parte din elită, și-o „planifică” după un ceremonial riguros, care ține cont de toate detaliile. Ei i se substituie, în secolele XI-XII, moartea individualizată, a „sinelui”, care exprimă un sentiment al specificității umane ce nu se mai împacă ușor cu natura lea sfîrșitului. Șase secole mai tîrziu (după 1700), apare moartea romantică, exaltată și dramatizată, moartea „celuilalt”, interpretată ca o ruptură brutală a vieții și o insuportabilă transgresiune care îl smulge pe defunct din mijlocul celor dragi. Ea durează pînă aproape de timpurile noastre, înlocuită fiind, relativ recent, cu un nou discurs, sugerînd nu numai refuzul, ci și interdicția. Este moartea devenită tabu sau moartea interzisă (pentru detalii, *ibidem*, *passim*).

¹³¹ Cf. Michel Vovelle, *Y a-t-il un inconscient collectif?* in idem, *Idéologies et mentalités...*, p. 85-92; idem, *Sur la mort in ibidem*, p. 92-121. La fel de radicală este și critica lui Lawrence Stone, care îi reproșează lui Ariès aceeași metodologie deficitară și insensibilitatea față de problema diverselor condiționări (temporale, spațiale, culturale) la care sînt spuse structurile mentale (cf. *The Past and the Present Revisited*, London and New York, 1987, p. 402-407).

explorările mai recente în domeniu – între care, aceea întreprinsă de Michel Vovelle se numără, indiscutabil, printre cele mai remarcabile – sînt de acord cu faptul că a căuta într-o societate o imagine unică despre moarte este un efort sortit eșecului, cîtă vreme fiecare creație de acest gen nu este doar multiplu deformată de toate înrîuririle pe care le suportă, dar și puternic fragmentată într-o sumedenie de reprezentări, care coexistă și se suprapun într-un soi de „melanj” inextricabil. Nepuținnd-o, prin urmare, analiza ca un model global, ele tind în prezent, tot mai mult, a o cerceta defalcat, pe nivele sau sec-toare specifice, atît ca dat brut sau fenomen demografic (ca „moarte suportată”, cum spune același Vovelle), cît și sub raportul rețelei de gesturi și rituri însoțitoare (proprii „morții trăite”), ilustrative pentru tipurile și formele de „discurs” (magic, religios și laic, conștient și inconștient), aparținînd aceluiași domeniu. Totul depinde, în ultimă instanță, aici, de situarea constantă a morții și a reprezentărilor ei în contextul lor social, cultural și politic – ceea ce le indică stratificarea –, coroborată cu investigarea lor în durata lungă, pe temeuri interdisciplinare și cu ajutorul unui amplu „bagaj” documentar, menit a le dezvălui întruchipările complexe. Aceste condiții (la care mai poate fi adăugată și aceea monografică) sînt riguros respectate, în ultimul timp, de toate cercetările în domeniu, cu rezultate care, în pofida îndelungatei frecvențări a temei, rămîn de un interes incontestabil¹³².

La fel de interesante și cel puțin tot atît de importante pentru explorarea structurilor mentale dintr-o societate sînt și rezultatele produse, în anii din urmă, de anchetele în spațiul *culturii*¹³³ și al *religiei populare*, cu toate că, spre deosebire de „thanatologie”, ambele domenii – altminteri inextricabil legate¹³⁴ – sînt încă departe de a fi fost în mod satisfăcător lămurite atît sub raportul legăturii lor cu segmentele socio-culturale dominante („savante”), cît și – mai ales – din punct de vedere conceptual (o mai veche suferință a cercetărilor istorice, în genere). În privința celei dintîi, bunăoară, viziunea canonică a fenomenului cultural distinge net între „savant” și „popular”, nu numai pe temeiul

¹³² O amplă discuție metodologică pe această temă, cu numeroase exemple, se găsește în cartea deja citată a lui Michel Vovelle (*Idéologies et mentalités*), care cuprinde reflecții deosebit de instructive atît pe marginea propriei experiențe a autorului în explorarea acestui cîmp, cît și a celorlalte contribuții similare.

¹³³ Termenul se cuvine înțeles aici nu în sensul său tradițional, limitat, ci antropologic, ca ansamblul atitudinilor, credințelor, codurilor de conduită etc., proprii unui anumit grup, într-o perioadă istorică determinată (v. în acest sens pertinentele considerații ale lui Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 7 *sqq.* *supra*, n. 8).

¹³⁴ Pentru perioadele premoderne, cel puțin, disocierea lor pare, practic, imposibilă. De altfel, majoritatea cercetărilor care se ocupă, dintr-un unghi sau altul, fie de Antichitate, fie de Evul Mediu, tind să pună între cele două domenii un semn de egalitate. Un exemplu în acest sens este și Aaron J. Gourevitch, după opinia căruia cultura populară medievală este tot una cu religia acestui segment social, ultima fiind, la rîndu-i, echivalată cu noțiunea de mentalitate (cf. *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*, Paris, Aubier, 1996; idem, *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*, Böhlau Verlag, Weimar, Köln, Wien, 1997 (în limba germană numele autorului este ortografiat Gurfjewitsch).

¹³⁹ Cf. *Littérature populaire et littérature de colportage au XVIII^e siècle* in vol. *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, I, Paris-La Haye, 1965, p. 61-89; idem, *Les Almanachs populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles. Essai d'histoire sociale*, Paris-La Haye, 1969; id., *La Bibliothèque Bleue: la littérature populaire en France du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, 1971. Aceleași întrebări sînt perfect valabile și pentru cultura populară medievală, noțiune nu numai extrem de vagă, dar, adesea, și generatoare de confuzii, ca urmare a identificării ei cu religiozitatea acestui palier social (v. și *supra*). După cum pe bună dreptate a observat Aaron J. Gourevitch, „dacă nimeni nu neagă existența fenomenului numit «cultură populară» în epoca feudală, nimeni nu a reușit pînă în prezent să-i dea o definiție precisă” (cf. *La culture populaire...*, p. 13). Potrivit istoricului rus, cultura populară reprezintă o „viziune [specifică] asupra lumii, născută din interacțiunea complexă și contradictorie între fondul tradițional, folcloric, și creștinism” (ibidem, p.12).

clusiv populare – a observat, pe bună dreptate, Roger Chartier – *trebuie să i se substituie cercetarea felurilor specifice de întrebuințare a materialelor [culturale] comune*”¹⁴⁰. La data când au fost formulate, cuvintele sale exprimau, fără îndoială, o atitudine mai generală.

„Religia populară”, de asemenea, a stîrnit același gen de controverse, nu aîut, e drept, printre etnologi și folcloriști – căroră domeniul li s-a impus de multă vreme –, cît printre istorici, mult mai prudenți sau doar mai lenți în a-l recepta. Anticipate de lucrările lui Émile Durkheim¹⁴¹ și ale abatelui Brémont¹⁴², cercetările în această direcție au debutat abia în deceniul al 6-lea al secolului nostru, meritul de a le fi inaugurat revenindu-i, și aici, lui Lucien Febvre, grație binecunoscutului său studiu despre Rabelais¹⁴³. Ca și în cazul „culturii populare”, studiile care au urmat au făcut să se adune, pe lîngă rezultate remarcabile, și foarte multe incertitudini, legate nu numai de „identitatea” domeniului, ci și de definirea lui¹⁴⁴. Are religia populară o existență proprie, intangibilă și independentă de religia primitivă și învățată, cum afirmă, bunăoară, Pierre Boglioni, sau, dimpotrivă, reprezintă o construcție artificială, fabricată de știința celei de-a doua jumătăți a secolului trecut, cum cred, într-o manieră mult prea categorică, totuși, alți specialiști? Unde se cuvine, apoi, trasată în acest domeniu linia de demarcație între „popular” și „popularizat” și cît anume se cuvine rezervat în acest ansamblu, formelor spontane, neelaborate de expresie, în comparație cu ceea ce este prelucrat? Dificultatea de a răspunde acestor întrebări este sporită și de ambiguitatea conceptului însuși de „popular”, atașat, cum am văzut, și tipului omolog de cultură. Dacă unora, ca Jean Delumeau și Keith Thomas, de pildă, religia populară le apare ca fiind totuna cu universul magiei, alții, din contra, o definesc, dintr-o perspectivă ceva mai sofisticată, ca antiintelectuală, afectivă și pragmatică, tocmai în virtutea sistemului de practici pe care le denotă¹⁴⁵. Pentru Emmanuel Le Roy Ladurie – care a dedicat domeniului cîteva referințe pătrunzătoare în memorabila sa carte despre Montaillou¹⁴⁶ –, religia populară constituie, mai ales în ipostaza sa

¹⁴⁰ Roger Chartier, art. *Culture populaire* in *Dictionnaire des sciences historiques...*, p. 178 (v. și *supra*, n. 22); idem, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités...*, loc. cit., p. 297 sqq. Pentru contribuțiile nord-americane (subscrise, între alții, de Natalie Zemon Davis și Robert Darn-ton) la definirea culturii populare, îndeosebi din unghiul literaturii de colportaj, v. *Faire de l'histoire*, vol. III, p. 115 sqq și *La Nouvelle Histoire.....*, *passim*.

¹⁴¹ Émile Durkheim, *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912 (tradusă și în limba română sub titlul *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu. Cu o prefață de Gilles Ferréol, Iași, Ed. Ed. Polirom, 1995).

¹⁴² Cf. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (11 volume începînd cu 1920).

¹⁴³ V. *supra*, n. 9.

¹⁴⁴ V. pe larg în acest sens Michel Vovelle, *La religion populaire* in idem, *Idéologies et mentalités.....*, p. 125-162 și Dominique Julia, art. *Religion* in *La Nouvelle Histoire.....*, p. 492-493.

¹⁴⁵ Apud Michel Vovelle, *La religion populaire...*, loc. cit., p. 128.

¹⁴⁶ Montaillou, *village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1985 (v. și ediția în limba română: *Montaillou, sat occitan de la 1294 la 1324*, vol. I-II. Traducere, prefață și note de Maria Carпов, București, Ed. Meridiane, 1992).

medievală, un amestec greu de decantat de elemente păgâne, eretice, creștine, oficiale și vulgarizate (un fel de – spune autorul – „oale cu cinci picioare”), cu atât mai dificil de „izolat” din punct de vedere social, cu cât volatilitatea sa este mai mare. Lui Mihail Bahtin – autor, ca și Febvre, al unui studiu nu mai puțin memorabil despre Rabelais, citat astăzi ca un text clasic¹⁴⁷ – aceleași forme de expresie îi sugerează, dimpotrivă, manifestări ale unui dinamism al atitudinilor și comportamentelor fondat pe inversarea ierarhiilor și a rolurilor, pe rîs și deriziune, altfel spus, pe cîteva ipostaze caracteristice unei contraculturi demistificatoare, care polemizează permanent cu religia și ordinea oficială (teză criticată de unii, pe motivul atemporalității ei și al ignorării unor componente importante ale acestui gen de spiritualitate, nu numai de cît contestată¹⁴⁸). Punctele de vedere sînt, precum se vede, și aici, diverse, convergența lor fiind deocamdată greu de întrevăzut¹⁴⁹. Dar, chiar dacă o definiție strictă este încă, în această privință, improbabilă, cîteva lucruri, totuși, par deja, mai sigure, anticipînd, oarecum, clarificările care, neîndoielnic, vor veni. În primul rînd, religia populară nu este, cum s-a crezut uneori, realitatea imobilă și reziduală organizată în jurul unui nucleu dur de elemente păgâne, contaminate ocazional de forme ceva mai elaborate de expresie. Din contra, ea apare ca o realitate într-atît de fluidă și mișcătoare, neconținut regenerabilă și maleabilă, încît unii nu au ezitat să se întrebe dacă nu avem de-a face aici mai curînd cu un mecanism de aculturație și adaptare a normelor și codurilor religioase oficiale, decît cu un domeniu independent, atestat „ontologic”. În al doilea rînd, este limpede astăzi, la capătul unei suite impresionante de cercetări speciale sau de comentarii incidentale, că termenul de „popular” care unifică acest fascicol de manifestări și expresii este, sociologic vorbind, mult prea restrictiv în raport cu baza sa reală. Dacă încheierile formulate cu peste trei decenii în urmă de Robert Mandrou au părut a confirma, la un moment dat, această afiliere (istoricul deosebind, pentru perioada clasică, doar două nivele de pietate, unul urban, celălalt rural¹⁵⁰), alte investigații, mult mai tîrzii, fără a infirma neapărat concluzia precedentă, au arătat că fenomenele așa-zis populare denotă, uneori, și în anumite re-

¹⁴⁷ *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1970.

¹⁴⁸ Michel Vovelle, *La religion populaire...*, loc. cit., p. 131. De asemenea, Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire...*, p. 301 sqq, unde discuția critică a interpretării bahtiniene este extrem de amănunțită.

¹⁴⁹ Opiniilor menționate li se cuvin adăugate și interpretările lui Jacques Le Goff și Jean-Claude Schmitt, potrivit cărora, religia populară medievală este parte a unui ansamblu mai complex, numit de ei „cultură folclorică”, care nu se rezumă doar la riturile și credințele „vulgului” (cf. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, tradus și în limba română: *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*. Studiu introductiv, note și traducere de Maria Carпов, București, Ed. Meridiane, 1986; Jean-Claude Schmitt, «Religion populaire» et «culture folclorique», „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, T. 31, n° 1, 1976, p. 141-153). Pentru o sumară trecere în revistă a punctelor de vedere referitoare la religia populară, v. Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire...*, p. 11 sqq.

¹⁵⁰ Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne...*; idem, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e...* (v. supra, n. 54 și 138).

giuni, un spectru infinit mai complex de participări, cu mult peste nivelul lor de referință¹⁵¹. Aceleași investigații au mai demonstrat, în plus, că specificul compozit al religiei populare nu este neapărat incompatibil cu posibilitatea de a distinge între elementele care o compun, inscriptibile, după proveniență, în două categorii principale: aceea rezervată influențelor exercitate de religia oficială (unde pot fi incluse, fără greutate, toate expresiile caracteristice contactului direct cu divinitatea și întregul panteon de sfinți intercesori) și, pe de altă parte, compartimentul subteran, reprimat și contestatar („contrareligia”), structurat de o gamă întreagă de credințe și gesturi, cu rost astăzi uitat, amintind, însă, prin „tematica” lor (viața, moartea, raportul cu pământul, cu spațiul și munca etc.), de vechile cresuri păgâne¹⁵².

Fără îndoială că predica cea mai mare cu care se confruntă orice anchetă interesată să desfacă ghemul încâlcit al tuturor acestor elemente este de a-i face pe cei ce le-au produs să vorbească. Neavînd o „cale regală” de acces la această lume arareori lovace, istoricii au trebuit, pentru a învinge „greutatea tăcerilor”, să recurgă la alte mijloace, indirecte, cele dintîi, în ciuda parțialității lor, fiind chiar sursele represiei. Valorificînd, ca temei teoretic, o celebră ipoteză foucauldiană¹⁵³, potrivit căreia cultura populară nu există independent de actul suprimării ei, lectura respectivelor texte a căutat să surprindă, în penumbra mesajului lor manifest, frînturile apte de a recomune, fie și parțial, realitatea secundă ocultată de actul reprimării. Listele cu neregulile și infrafraciunile cu caracter religios (însoțite, frecvent, și de descrierea lor amănunțită), de exemplu, puse în lumină de explorarea sumedeniei de documente produse cu ocazia așa-numitelor vizite pastorale, au oferit indirect cercetătorilor care le-au parcurs informații prețioase atît despre practicile devoționale curente în mediile populare respective și instrumentarul lor de referință (obiectele adorate), cît și despre tematica lor subiacentă (moartea, calamitățile naturale etc.), la fel de semnificativă pentru reconstituirea acestui tip de pietate. Aceleași documente, completate, însă, cu datele din registrele parohiale referitoare la procentul de sarcini și nașteri legitime sau ilegite și la dispensele acordate din varii motive au servit și la reconstituirea conduitelor familiale dominante în aceste medii, în raport cu descripțiile religioase oficiale. Pe cît de grăitoare sînt aceste surse pentru atestarea continuității unor obiceiuri confesionale, pe atît de semnificative devin ele atunci cînd oglindesc – cum s-a întîmplat adeseori – situațiile de ruptură sau de deviere religioasă fla-

¹⁵¹ Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation, les attitudes devant la mort en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, 1978 (v. și n. 125).

¹⁵² După opinia lui Aaron J. Gourevitch, religia (sau cultura) populară constituie, în Evul Mediu, un ansamblu compozit de tradiții folclorice și doctrine oficiale care, departe de a se exclude reciproc, reprezintă, dimpotrivă, „aspectele sincrone ale aceleiași mentalități” aflate într-o interacțiune și o luptă perpetue (cf. *La culture populaire...*, 15-16. 150). Pentru același punct de vedere, v. *supra*, n. 149.

¹⁵³ Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961. V. și comentariile tezelor aceluiași în Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 27-28.

grantă, care îl pun pe cel ce le constată retrospectiv, în situația rară de a surprinde momentele de cotitură în evoluția mentalităților¹⁵⁴.

Există, însă, și alte surse, ceva mai directe, în măsură a conduce la același gen de constatări. Acestea sînt fie iconografia, mobilierul religios și spațiul sacru (de analizat, totuși, cu prudența impusă de caracterul lor de „compromis”, între ceea ce este, la fiecare, specific „popular” și, pe de altă parte, destinat să evoce acest specific), fie datele arheologice (îndeosebi descoperirile sepulcrale, unde lumea celor vii este întotdeauna asociată defuncțiilor), fie – în sfîrșit – tradiția orală și chiar gesturile și practicile actuale, cum ar fi pelerinajele, de asemenea apte (cercetate *à rebours*), să lumineze practici și credințe mai vechi. Testamentele, de asemenea, sînt, din acest unghi, importante, cu atît mai mult cu cît, spre deosebire de celelalte tipuri de izvoare, ele se pretează, cu precauțiile de rigoare, și unui tratament cantitativ, considerat multă vreme de istoricii francezi cel mai în măsură a evidenția, în domeniul atît de „glisant” al mentalităților, tendințele evolutive și mutațiile. Clasică, din acest punct de vedere, rămîne și astăzi faimoasa cercetare întreprinsă cu mai bine de un sfert de secol în urmă de Michel Vovelle care, pe temeiul inventarierii a peste 20.000 de testamente din Provența secolului al XVIII-lea, a putut sesiza, atît la nivelul elitelor, cît și în mediile populare, un proces rapid de „decreștinare” (altfel spus, de laicizare), premonitoriu pentru succesul pe care urma să-l înregistreze, tot aici, politica ateistă a Revoluției Franceze în faza ei radicală. Adevărat „discurs asupra metodei”, cum a fost, pe bună dreptate, numită¹⁵⁵, cartea lui Vovelle, care dezvoltă sistematic această surprinzătoare concluzie¹⁵⁶, făcea, la data publicării, un pas important în direcția unei mai clare configurări a domeniului *sociologiei religioase*, pe care, de la finele deceniului al 8-lea înainte, aveau să-l jaloneze, în cuprinsul unui ambițios program de cercetare, binecunoscutele contribuții ale lui Jean Delumeau (legate direct, în spirit, dacă nu în „literă” lor, de studiile de pionierat ale lui Gabriel Le Bras)¹⁵⁷.

¹⁵⁴ În privința Evului Mediu, reconstituirea fragmentară a universului popular a fost întreprinsă, pe lîngă sursele menționate, și cu ajutorul unor izvoare literare specifice (vieți ale sfinților, penitențiale, catehisme populare și predici), produse de elitele instruite ale timpului cu intenția vădită de a educa masele (pentru evaluarea lor din unghi metodologic, v. Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire...*, p. 9-79).

¹⁵⁵ Cf. Rolf Reichardt, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 147.

¹⁵⁶ Citată la n. 125.

¹⁵⁷ Cele mai importante dintre ele sînt: *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1965; *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, (4^{ème} édition 1987); *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, 1978 (ediția în limba română se intitulează: *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*. Traducere, postfață și note de Modest Morariu, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1986); *Histoire vécue du peuple chrétien (sous la direction de Jean Delumeau)*, vol. I-II, Toulouse, Privat, 1979; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e - XVIII^e siècles)*, Paris, 1983 (apărută și în limba română sub titlul: *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean și Liviu Papuc. Postfață de Alexandru-Florin Platon, vol. I-II, Iași, Ed. Polirom, 1998); *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989; *L'Aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1991 (cu o ediție și în limba română: *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*. Traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Ed. Polirom, 1998).

Aceasta rămîne, de altfel, pînă astăzi, emblema care unifică toate studiile dedicate, în ultimii ai, religiei populare. Ar trebui, firește, de văzut în ce măsură toate sursele și metodele enumerate mai sus sînt valabile și pentru alte spații geografice decît cel catolic (și, în caz contrar, la ce izvoare noi s-ar putea apela) și, de asemenea, cum ar putea fi compensat (eventual pe căi mai directe) specificul „extorcat”¹⁵⁸ al faptelor evidențiate de sursele amintite, întrebare ce aduce în discuție însăși problema *metodologiei* unor astfel de cercetări, de neocolit în orice analiză istorică a noțiunii de mental colectiv.

Neîndoielnic, a vorbi astăzi de metodele care orientează cercetările în istoria mentalităților constituie o încercare cel puțin bizară, dacă nu de-a dreptul imposibilă – sau, în orice caz, greu de asumat – în condițiile în care fragmentarea (am fi putut tot atît de bine scrie *dispersarea* sau *pulverizarea*) din ce în ce mai accentuată a domeniului a făcut să dispară nu numai orice element de unitate între specialitățile sale derivate, dar – precum am văzut – și identitatea însăși a disciplinei cu acest nume. În cel mai bun caz, am putea discuta aici despre metodologii reticulare sau de profil, de instrumente și abordări specifice, de tehnici parcelare de anchetă ș.a.m.d., însă nicidecum (sau doar foarte greu) de o metodă sau un ansamblu de procedee universale, periclitate în statutul lor ontologic de contextul însuși, postmodern, în care evoluează astăzi disciplinele umaniste. O dată făcută, această constatare nu ne interzice, însă, a ne întreba dacă, în ciuda actualei diversității tematice sub zodia căreia evoluează explorările în mentalul colectiv și a pluralismului lor metodologic, nu există, totuși, și anumite demersuri comune sau, cel puțin, modalități asemănătoare de „a face”, capabile de a-i restitui *ad hoc*, o temporară unitate? Mai supraviețuiesc, astăzi, în investigațiile înscrise inițial în sfera unică a mentalului colectiv, „urme” ale solidarității lor de odinioară?

Un prim element susceptibil de a fi evocat dintr-un asemenea unghi pare a fi preferința constantă arătată de toate anchetele de gen pentru metodele cantitative și studiile de caz¹⁵⁹. În ceea ce le privește pe primele, această fidelitate nu are de ce să surprindă, cîtă vreme procedeele serializării (moștenite de la mai vechea istorie economică și socială) rămîn, neîndoielnic, esențiale pentru evidențierea „trend”-urilor evolutive (sau, dimpotrivă, a rupturilor), nu numai în acest tip de istorie, ci pretutindeni unde pot fi întrebuintate¹⁶⁰. Dar, dacă tipurile de cercetare enumerate pînă acum, specifice diverselor domenii ale mentalului colectiv, probează acest fapt cu prisosință, opțiunea – tot atît de veche –

¹⁵⁸ Expresia îi aparține lui Michel Vovelle, *La religion populaire.....*, loc. cit., p. 149. Pentru problema surselor capabile de a înlesni reconstituirea experiențelor religioase populare și, de asemenea, pe cele culturale, v. și Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1978, p. 17-19 și *passim*.

¹⁵⁹ V. în acest sens Roger Chartier, *Le monde comme représentation.....*, loc. cit., p. 1506. De asemenea, Alphonse Dupront, *D'une histoire des mentalités.....*, loc. cit., p. 388-389.

¹⁶⁰ Cea dintîi analiză metodică a posibilităților de a aplica procedeele cantitative la fenomenele de mentalitate a fost făcută *a posteriori* (la oarecare timp după ce bunele rezultate ale acestei asocieri începuseră să se vadă în mai multe investigații aplicate) de Pierre Chaunu, într-un studiu astăzi de referință (și tocmai de aceea atît de frecvent citat): *Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau* in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, vol. II, Toulouse, 1973, p. 105-125; prin „al treilea nivel”, celebrul istoric înțelegea aici viața afectivă și mentală.

pentru studiile de caz pare, în schimb, mai puțin naturală, fie și numai prin incongruența-i de principiu cu noțiunea de „colectiv”. Cu toate acestea, anchetele din ce în ce mai numeroase inspirate în ultimii ani de o asemenea perspectivă – legitimată, să nu uităm, încă de Lucien Febvre, prin binecunoscutele-i monografii¹⁶¹ – au produs rezultate extrem de interesante, arătând că atitudinile, conduitele și sensibilitățile dominante dintr-o societate pot fi evidențiate și pe această cale. Indiferent dacă „particularul”, așa cum l-au înțeles aceste studii, a împrumutat ca ipostază un individ reprezentativ¹⁶², o categorie socială restrînsă sau, tot altfel de bine, o regiune determinată, cu structurile sale de existență și comunitățile umane specifice, postulatul orientativ al acestor investigații a fost, în fiecare caz, același: anume că, deși oamenii sau grupurile par să adopte la un moment dat conduite libere și imprevizibile, descori derutante, acestea rămîn, de fapt, întin legate de contextul lor social, la a cărui descifrare pot, în mod indirect, conduce¹⁶³.

Legitimată și de faptul că o societate nu este niciodată omogenă, ci asociază mai multe medii diferite¹⁶⁴, metoda studiilor de caz își află naturala complementaritate într-un alt principiu de cercetare, de asemenea foarte răspîdit, care distinge între nivelele culturale și temporale ale unui ansamblu social¹⁶⁵. În funcție de tema abordată și de paliul explorat (savant sau popular, urban sau rural, literar sau folcloric etc.), analizele atente la aceste diferențieri au fost invariabil preocupate de a identifica atît formele cele mai uzitate de expresie (lexicale, iconografice, imagologice, simbolice etc.) proprii fiecărui nivel – grăitoare, totodată, și pentru un anumit tip de „utilaj” mental¹⁶⁶ –, cît și mecanismele de transmitere de la un nivel la altul a diverselor mode (modele) de grup, considerate extrem de edificatoare nu numai sub raportul predispozițiilor aculturante pe care

¹⁶¹ V. n. 9 și 48.

¹⁶² Două din cele mai revelatoare exemple în acest sens sînt studiile deja citate ale lui Carlo Ginzburg și Giovanni Levi (v. *supra*, n. 8 și 137) la care s-ar mai putea adăuga două mici biografii subscrise de Georges Duby, intitulate *Le retour de Martin Guerre* și *Guillaume Maréchal*, Paris, 1986, respectiv, 1987, precum și biografia lui Ludovic IX cel Sfînt, elaborată de Jacques Le Goff (Paris, 1996).

¹⁶³ Cf. Louis Trénard, *L'histoire des mentalités collectives...*, loc. cit., p. 658-660. Gaston Bouthoul, *op. cit.*, p. 54-61. Un bilanț provizoriu al rezultatelor produse de metodele cantitative și de studiile de caz aplicate istoriei mentalităților, precum și al avantajelor, recte dezavantajelor comparative ale fiecărui procedeu poate fi aflat la Michel Vovelle, *Histoire sérielle ou «case studies»: vrai ou faux dilemme en histoire des mentalités* în vol. *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, p. 39-49 (v. și *supra*, n. 32). Același studiu a apărut și în limba germană, sub titlul: *Sérielle Geschichte oder «case studies»: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?* în Ulrich Raulff (Hg.), *op. cit.*, p. 114-127.

¹⁶⁴ Georges Duby, *Histoire des mentalités*, loc. cit., p. 945-948.

¹⁶⁵ Idem, *Le Moyen Âge in Aujourd'hui l'histoire*, Paris, 1974, p. 212-213. O contribuție autohtonă la teoretizarea acestui demers poate fi aflată la Alexandru Duțu, *Sinteza și originalitate în cultura română*, București, Edit. Enciclopedică, 1972, p. 36; idem, *Ce aduce nou istoria mentalităților?*....., loc. cit., p. 21; id., *Sources, Dynamics, Explanations of Change*....., loc. cit., p. 558.

¹⁶⁶ Pentru conceptul de „utilaj mental”, v. Roger Chartier, art. *Outillage mental*, loc. cit., p. 448 *sqq* (v. și *supra*, n. 29). Jacques Revel, art. *Mentalités*, loc. cit., p. 451 (v. și *supra*, n. 22). Robert Mandrou, *L'histoire des mentalités*, loc. cit., p. 436-437 (v. și *supra*, n. 43).

le denotă, ci și al refuzurilor și rezistențelor suscitade sau al modurilor specifice de tratare, în cadrul fiecărui palier, a influențelor primite¹⁶⁷. Nici nivelele temporale nu au fost, din același unghi, mai puțin explorate, investigațiile care li s-au atașat urmărind să surprindă, în cadrul fiecărui ansamblu mental, fie ceea ce este moștenit, transmis de la o generație la alta – și, implicit, mai lent în a se schimba – fie, dimpotrivă, înedit sau doar mai recent și, ca atare, dinamic. Privilegiind multă vreme „durata lungă”, interpretarea canonică a mentalităților a pus cu precădere în lumină latura lor inerțială, nu numai ca urmare a prestigiului intact al istoriei economice – ce favoriza același „trend” – ci, mai ales, a influenței exercitate asupra ei de cercetările etnologice, care, arătând că societățile nu evoluează în același ritm și că, în cadrul fiecăreia din ele, există nivele ale realității care nu sînt tributare unei temporalități globale, au subminat într-un mod și mai radical tradiționala idee a timpului omogen, sugerînd, totodată, importanța studierii permanențelor și a evoluțiilor încete. Nu întîmplător, de aceea, mentalitățile au devenit o „istorie a rezistențelor”¹⁶⁸ sau au fost comparate cu „închisori ale duratei lungi” (după o celebră expresie braudeliană¹⁶⁹), înseși tentativele de a le defini concentrîndu-se, cum am văzut, asupra elementelor celor mai durabile și lente în a se schimba, de la nivelul cel mai profund al psihologiei colective.

Aceasta nu înseamnă, însă, că celelalte segmente ale duratei ar fi rămas, în acest domeniu, totalmente neglijate. Istoricii au înțeles că, aidoma tuturor fenomenelor și proceselor cunoscute, mentalitățile nu numai că evoluează, dar o și fac în mod diferit, inserția lor în paradigma braudeliană a timpului tripartit fiind mai indicată decît o investigație așezată sub pecetea exclusivă a inerțiilor. Explorărilor unilaterale, desfășurate inițial sub semnul celei mai lente temporalități, li s-au substituit, astfel, cercetări diferențiate ale duratei, care au pus în lumină nu doar structuri specifice duratei lungi, ca pînă atunci, ci și atitudini mentale cu viață scurtă și medie, determinate de factorii contextului imediat. Avantajul unei asemenea perspective – să-i spunem dialectice – asupra timpului nu a constat doar în reabilitarea evenimentului și a biografiei, vreme îndelungată expulzate din cîmpul de interes al istoricilor. În egală măsură, ea i-a făcut pe aceștia mai sensibili – deși, cum vom vedea imediat, nu în mod excesiv – și față de problema însăși a *schimbării* în domeniul respectiv, punîndu-i în situația de a observa că mentalitățile particulare, de exemplu, variază mai repede decît cele generale care, atunci cînd o fac, îmbracă fie forma unei deplasări a frontierelor dintre sacru și profan, fie a unei modificări a ideilor, concepțiilor, reprezentărilor fundamentale, cadrului „cosmologic” și, mai ales, a sistemelor de valori. Pentru mulți cercetători, tocmai acest din urmă element constituie semnul cel mai caracteristic al transformării mentalităților¹⁷⁰. Spontană sau imitată, asociind o participare largă sau – cel mai adesea – restrînsă, transformarea valorilor împrumută

¹⁶⁷ Cf. Georges Duby, *Le Moyen Âge...*, loc. cit., p. 212-213.

¹⁶⁸ Caracterizarea îi aparține lui Ernest Labrousse. V. și Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités...*, p. 236-261.

¹⁶⁹ Fernand Braudel, *Histoire et sciences sociales: la longue durée* in idem, *Écrits sur l'histoire*, vol. I, Paris, 1969 (articolul datează din 1958).

¹⁷⁰ Georges Duby, *Le Moyen Âge...*, loc. cit., passim; Gaston Bouthoul, op. cit., p. 97 sqq.

de obicei aspectul unei „accentuări” sau „permutări” a normelor deja existente și numai foarte rar ipostaza unei inovații radicale, care, atunci când are, totuși loc, poate fi însoțită sau precedată – dar nu în mod obligatoriu – de puternice stări emotive.

Reiese limpede, fie și din aceste sumare constatări, că cercetări atât de pretențioase și dificile, care asociază metodele cantitative cu cele calitative și disting între nivele culturale și temporale diferite nu se pot închipui în afara unui instrumentar variat de lucru, pe care disciplina istorică, ea singură, nu este capabilă a-l oferi. Recursul la *interdisciplinaritate* a apărut astfel, în istoria mentalităților, nu numai ca necesar, dar și inevitabil – o adevărată vocație, s-ar spune – fiind, încă de la început, cu atât mai firesc cu cât diversele înțelesuri asociate, de regulă, conceptului tutelar „acopereau” ele însele, mai multe domenii deodată. Pe de altă parte, imperativul de a exploata simultan mai multe categorii de izvoare, capabile de a pune în lumină diversele structuri mentale și necesitatea, nu mai puțin stringentă, de a corela mentalitățile cu mediul lor social, politic și cultural au justificat același recurs, cu efecte din cele mai favorabile asupra dezvoltării domeniului¹⁷¹.

Nu trebuie să cauți prea mult în istoria și preistoria acestei discipline pentru a constata că un astfel de demers a fost în perimetrul ei o constantă. Parte componentă a însăși „genii” noii direcții elaborată la finele anilor '30 de corifeii „Analelor” franceze, interdisciplinaritatea a servit ca argument peremptoriu și ambiției totalizante a istoriei mentalului colectiv, pe vremea când (cu mai mult de două decenii în urmă), o asemenea pretenție părea mai puțin exorbitantă decât astăzi. În fond, ce liant mai potrivit ar fi fost de aflat, atunci, pentru a da coerență unor investigații ce pretindeau a porni din același perimetru? În ce altă expresie mai naturală s-ar fi putut reflecta, în anii '70, prestigiul intact al propensiunilor de integrare din cultura europeană, încă necompromise de postmodernism? Interdisciplinaritatea apărea atunci mai mult decât o metodă: ea era, de fapt, o veritabilă „filosofie”, un principiu fundamental al globalității aplicat „științelor” umaniste, o ilustrare vie a însăși unității lumii și cunoașterii, fără vreun alt echivalent. Unii au considerat chiar că, în comparație cu celelalte științe, istoria era în modul cel mai natural interdisciplinară, întrucât, nefiind, prin definiție, legată de vreun subiect anume, putea îmbrățișa, spre deosebire de omoloagele ei, totul¹⁷². Acest lucru spune, fără îndoială, mult despre felul în care, în domeniul istoriei cel puțin, a fost practică, o vreme, metoda: nu prin colaborare și dialog, ci prin fagocitare, prin completa absorbție a „celuilalt”, după ilustrul exemplu al sociologiei de la începutul secolului XX și al istoriei economice și sociale franceze, care nu admiteau, nici ele, vreo concurență. Un asemenea procedeu, de metabolizare a alterității, era, desigur excesiv, după cum tot excesivă apare, cel puțin

¹⁷¹ Pentru dimensiunea interdisciplinară a istoriei mentalităților, v. *inter alia* Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, loc. cit., p. 77 sqq.

¹⁷² Bunăoară, Wolfgang J. Mommsen, într-un studiu intitulat *Istoria*, publicat în vol. *Interdisciplinaritatea și științele umane*. Studiu introductiv de prof. dr. Ion Drăgan, traducere din limba franceză de Vasile Tonoiu și Ilie Bădescu, București, Ed. Politică, 1986, p. 349, 358.

retrospectiv, și această miză neobișnuită pe interdisciplinaritate¹⁷³, care nu a întârziat să le sugereze specialiștilor, cu începere mai ales din anii '80, trebuința nu numai a unei drastice moderații, ci și urgența unei complete regândiri a metodei, dintr-un unghi diferit, în spiritul respectului pentru autonomia fiecărei discipline. Fără a fi neapărat un pesimist, dar sesizând exact temeiurile acestui mod imperialist de a concepe interdisciplinari-

¹⁷³ Nici aceasta, totuși, consecvent aplicată, de vreme ce atât *psihologia*, cât și *psihanaliza* (acesta în primul rând) au fost excluse, de „analști”, dintre colaboratoarele istoriei. După cum au remarcat mai mulți cunoscători ai acestei Școli, „*cercetătorii care au contribuit cu regularitate la «Annales» [au fost] interesați mai puțin de o teorie a metodologiei formale oferite de aceste discipline [conexe], cit de unele din tehnicile și abordările acestora*”, adaptate aproape inconștient surselor investigate. Urmarea acestei situații a fost că înseși conceptele utilizate de istoricii francezi și temele lor de cercetare au suferit, uneori, limitări serioase, ori chiar deformări, ca bunăoară, noțiunea de „*structură mentală*” a unei epoci, restrânsă, din cauza insensibilității „analștilor” față de datele celor două discipline mai sus menționate, doar la nivelul limpede al conștiinței (*apud* Jean-Maurice Bizière, *Psychohistory and Histoire des mentalités*, „The Journal of Psychohistory”, vol. 11, N° 1, 1983, p. 89-111, studiu care insistă asupra mariajului ratat dintre istorie, psihologie și psihanaliză. Autorul uită, însă, faptul că Lucien Febvre nu a fost cituși de puțin insensibil la sugestiile celei dintâi, dimpotrivă! (v. *supra*). Peter Schöttler observă că lipsa de interes a „analștilor” pentru psihanaliză constituie, în mare măsură, un dat „genetic”, fondatorii înșiși ai Școlii manifestând o ignoranță totală față de această disciplină, potențial utilă, totuși, prin sugestiile pe care le-ar fi oferit (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 78 *sqq*). El are perfectă dreptate să constate că, la un istoric ca Marc Bloch, atât de bine informat asupra lucrărilor științifice germane, evidenta necunoaștere a operei lui Sigmund Freud are toate motivele să surprindă. Alți specialiști, ca Michel Plon – citat de Schöttler – au remarcat, la rândul-le, același fenomen: elanul raționalist al istoricilor de la „*Annales*” a generat o distanțare sistematică de psihanaliză, împrumutînd, uneori, forma unei „*negări încăpăținate*” (Michel Plon, *De l'«hérésie physiologique» à l'«obcénité scientifique»*. *L'immuable dans l'histoire*, „Studies in the History of Psychology and the Social Sciences”, 4, 1987, p. 226-236; *apud* Peter Schöttler, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 79, n. 29 și 32). Exemplul lui Jacques Le Goff (în *Histoire des sciences et histoire des mentalités...*, v. *supra*, n. 7) este, din același unghi, tipic: pentru autorul *Imaginarului medieval*, istoria mentalităților „*nu are...nici o nevoie de psihanaliză*”, istoricii nemaitrebuind înspăimîntați „*cu această sperietoare*” (v. și Prefața la ediția franceză din 1983 a *Regilor Taumaturgi*, carte recent tradusă, de Val Panaitescu, și în limba română, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. V-XXX). O apreciere mai amicală – deși foarte critică, totuși – a șanselor de colaborare dintre istorie și psihanaliză, la Michel Morineau (*Le divan et le sofa. Retour sur la psychanalyse d'une œuvre de Hogarth in Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou...*, p. 61-85; v. și *supra*, n. 32), studiu prilejuit de un text mai vechi al aceluiași Jean-Marie Bizière, *Before and After. Essai de psychohistoire*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine”, t. XXVII, april-juni 1980, p. 177-207. Aceași necunoaștere au probat-o reprezentanții „noii istorii” franceze și față de *epistemologia științelor*, ilustrată de Gaston Bachelard, Alexandre Koyré și Georges Canguilhem, ale căror scrieri nu s-au bucurat, cu minime excepții, de nici o atenție din partea „Analelor”. După cum bine a observat Roger Chartier, această cecitate a fost deosebit de nefastă, întrucît nu numai că i-a privat de succesorii lui Bloch și Febvre de cunoașterea unui „*ansamblu de concepte, susceptibile a-i preveni împotriva certitudinilor prea fruste deduse din ancheta statistică*”, dar i-a și împiedicat să înțeleagă modul cum au loc schimbările în cadrul sistemelor de reprezentări colective (*cf. Histoire intellectuelle et histoire des mentalités...*, *loc. cit.*, p. 295-296).

tatea, Georges Gusdorf avea perfectă dreptate să observe că instituirea ei oglindea mai puțin un progres epistemologic, cât un „simptom patologic”, fiind o reacție determinată de specializarea exagerată a științelor și, totodată, o aspirație de refacere a unității lor pierdute. Acest proces fiind, după părerea sa, inexorabil, reconfigurarea, măcar parțială, a vechii integrități nu mai putea avea loc, în măsura în care tentativa era totuși posibilă, prin „comasarea” forțată a disciplinelor sub pulpana atotcuprinzătoare a unei științe unice sau – ceea ce însemna același lucru – prin elaborarea unui discurs „metaștiințific”, integral, capabil de a transcende, prin includere, toate disciplinele (după cum încercase structuralismul). „*Pentru că pretinde rigoare – constata pe bună dreptate autorul – fiecare știință posedă logica sa proprie, care o închide asupra-și, în fidelitatea față de propriile ei prejudecăți*” și, implicit – am adăuga noi – față de propria-i identitate. „*Nu este de ajuns – continua el – să introduci câteva jaloane și repere matematice în biologie sau în istorie, să apelezi la serviciile aparatului statistic în economia politică sau în sociologie pentru a fi asigurat că esența realității istorice, psihologice sau biologice intră sub jurisdicția normelor logico-matematice în schimbul punerii între paranteze a individului, întâmplării, aberației sau accidentalului*”. Adevărata interdisciplinaritate presupunea, dimpotrivă, recuperarea „simțului uman”, respectul față de alteritatea disciplinelor partenere și, în primul rând, repunerea comparatismului în drepturile sale firești, în spiritul unui „politeism epistemologic”, atent la discordanțe, discontinuități și distanțe¹⁷⁴.

Considerațiile istoricului francez – formulate într-o perioadă în care simptomele pluralismului postmodern erau doar percepute, nu încă și conștientizate – nu au rămas fără ecou printre colegii săi de breaslă. Făcând un fel de *mea culpa* tacită pentru exagerările de odinioară, un editorial al „Analelor” franceze publicat exact la finele deceniului trecut invita, de asemenea, în numele grupului omonim, la regîndirea acestei noțiuni, nu în sensul tradiționalei omologii sau convergențe, ci al respectului reciproc al identităților¹⁷⁵. Insistînd – cum nu o mai făcuseră pînă atunci – asupra dificultăților presupuse de dialogul interdisciplinar și rupînd cu o îndelungată obișnuință hegemonică, redactorii revistei nu ezitau să afirme că interdisciplinaritatea nu mai trebuia interpretată ca un „fapt natural”, inerent unui anumit grad de maturitate științifică, ci, mai curînd, ca o simplă operațiune de transfer și „traducere” a conceptelor de la o știință la alta, fără efecte asupra identității și a libertății lor de evoluție. Condiția esențială a unui asemenea mod de a proceda nu putea fi decît una singură: competența în domeniile chemate să coopereze, înțeleasă nu ca o luare în stăpînire a „celuilalt”, ci ca o simplă familiaritate de ordin metodologic, dublată de aptitudinea de a selecta din domeniul solicitat să colaboreze noțiu-

¹⁷⁴ Georges Gusdorf, *Trecutul, prezentul și viitorul cercetării interdisciplinare în Interdisciplinaritate și științele umane...*, p. 61-94.

¹⁷⁵ „*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*”, n° 6, 1989 (v. îndeosebi textul programatic *Tentons l'expérience*, p. 1444-1449). O interpretare oarecum asemănătoare a interdisciplinarității aparține și lui Aaron J. Gurevich, *Medieval Culture and „mentalité” according to the new French Historiography* in idem, *Historical Anthropolology of the Middle Ages*, edited by Jana Howlett, Polity Press [Cambridge], 1992, p. 23-24.

nile și tehnicile de lucru cele mai adecvate subiectului cercetat. Acesta este, de fapt, sensul restrîns al interdisciplinarității, acceptat în ultimii ani de cercetările consacrate mentalului colectiv în fiecare din domeniile amintite, indiferent dacă această colaborare privește etnologia, istoria culturii, psihologia socială sau sociologia. Avem, astfel, de a face aici cu o ultimă ipostază a defunctei unități a acestei istorii, prea slabă, însă, pentru a i-o putea restitui.

*
* *

„Istoria” istoriei mentalităților, pe care ne-am străduit a o schița mai sus, mai cu seamă din unghiul conceptelor, al direcțiilor și metodelor sale definitorii, ar fi, neîndoielnic, incompletă, dacă am ignora limitele structurale ale acestui demers, care se răsfrîng, fatalmente, și asupra celor mai noi dintre metamorfozele sale epistemologice. Acest lucru ni se pare necesar nu numai pentru a completa tabloul schițat în paginile precedente. În egală măsură, el ni se impune și fiindcă aceste limite, ocultate în trecut de discursul triumfător al „noii istorii”, dar, de o bună bucată de vreme, din ce în ce mai stăruitor evocate, oglindesc, prin însuși faptul că sînt discutate, deopotrivă cele mai recente schimbări în modul cum se raportează societățile contemporane la trecut și, pe de altă parte, șansele „noii istorii” de a supraviețui, prin reconsiderarea critică a vechilor postulate. În fond, însăși regîndirea interdisciplinarității, de care am vorbit, precum și abandonarea tacită a propensiunii spre globalitate constituie o parte integrantă a acestui amplu proces de reevaluare. Ele indică nu doar varietatea, dimensiunea și, adesea, virulența provocărilor cărora are a le răspunde astăzi „filosofia” epistemică a „Analelor”, ci – am putea spune, anticipînd oarecum concluzia rîndurilor de față – și vigoarea ei regenerativă.

Lăsînd cu bună știință la o parte acele critici, după părerea noastră neîntemeiate, care reproșează istoriei mentalităților fie simplificarea abuzivă a imaginii trecutului (prin sacrificarea ireductibilului și a diversității), fie o ipotetică – deși involuntară – aptitudine „mistificatoare”¹⁷⁶ (determinată de imprecizia cronică a conceptului tutelar), sîntem datorii a recunoaște altora o incomparabil mai substanțială întemeiere. Una dintre acestea privește însăși *realitatea* faptelor de mentalitate. Disocierea polemică a „noii istorii” de „istoria istorizantă” și opțiunea ei pentru o strategie complet diferită a cercetării au fost, *ipso facto*, dublate, cum am și observat deja, nu numai de substituirea metodologiei tradiționale prin tehnici noi de anchetă, incomparabil mai suple și rafinate decît predecesoarele lor, dar și de elaborarea unui ansamblu conceptual inedit, menit a da mai bine seamă de noile orientări și domeniile de interes promovate de Școala „Analelor”. Între altele, aceste complicate operațiuni au însemnat și reinterpretarea noțiunii de „eveniment”, într-un sens apt de a integra atît expresii pînă atunci ignorate, cît, pe de altă parte, de a îngădui și o analiză serială, considerată de reprezentanții „noii istorii” una dintre condițiile de bază – dacă nu chiar cea mai importantă – ale unei interpretări obiective. Or, ceea ce s-a constatat destul de repede a fost nu numai faptul că expresiile mentale

¹⁷⁶ Termenul îi aparține lui G.E.R. Lloyd, *op. cit., passim*. Acuzația de simplificare a fost formulată, între alții de Liam Hudson, *The Cult of the Fact*, citat de Lawrence Stone, *op. cit.*, p. 42 (v. și nota 131).

explorate (idei, gânduri, reprezentări, imagini etc.) erau, cu excepția relativă a atitudinilor, greu de identificat ca atare din masa de date ale trecutului; ceea ce s-a mai observat a fost și faptul că ele erau imposibil de tratat ca „obiecte” cuantificabile, pe baza inventarierii unor ansambluri documentare omogene. Cum să distingi aceste „imponderabile” ale sensibilității colective, cât mai limpede cu putință? Și, în al doilea rând, cum să asociezi interpretării lor o metodă „impersonală”? Sînt întrebări la care istoria mentalităților nu a reușit să ofere un răspuns unanim convingător.

La același capitol, al adevărului faptelor de mentalitate și în privința aspectului lor calitativ, explorarea acestui domeniu s-a confruntat, nu de puține ori, și cu dificultatea de a discerne, în cadrul unor asemenea „fapte”, ce anume constituie expresia unor atitudini și comportamente *colective* și cât reprezintă doar manifestarea unor sensibilități strict *individuale*. Problema raportului dintre particular și general, singular și colectiv s-a pus în această sferă de investigație cu o deosebită acuitate, fără a-și găsi, întotdeauna, o rezolvare satisfăcătoare. Pe de altă parte, varietatea evidentă a universurilor mentale specifice persoanelor și grupurilor, sfidînd constant noțiunea de omogenitate, a făcut extrem de greu de operat, la aceste nivele, necesarele diferențieri dintre accidental și structural, durabil și efemer, regularitate și excepție etc., micșorînd simțitor șansele de a distinge și evalua corect „zonele” de continuitate și unitate. Nici din acest unghi, așadar, analiza faptelor de mentalitate nu a produs concluzii fără echivoc, în ciuda caracterului spectaculos al unor anchete.

Poate că aceste limite de ordin metodologic ar fi fost, într-o oarecare măsură, depășite dacă partizanii „noii istorii” și ai istoriei mentalităților, totodată, ar fi fost mai sensibili la necesitatea unei teorii, de natură a le orienta cercetările. Neglijarea ei în favoarea unui pragmatism metodologic „*contre vents et marées*” a constituit, însă, o altă deficiență considerată structurală a acestei istorii, cu implicații deloc neglijabile asupra rezultatelor ei. Fără a mai repeta ceea ce am spus, în aceeași privință, mai sus¹⁷⁷, nu putem, totuși, să nu remarcăm faptul că această atitudine, departe de a fi, la „părinții fondatori” ai „Analelor” și la urmașii lor, un simplu accident sau o greșeală de parcurs a fost, dimpotrivă, nu numai explicit asumată, ci, uneori, și temeinic argumentată. Una din cele mai clare luări de poziție în acest sens îi aparține lui Georges Duby, fiind formulată cu mult înainte ca autorul *Eyului Mediu masculin* să ajungă a-și exprima, decepționat, neîncrederea în conceptul pe care îl ilustrase de-a lungul întregii sale cariere¹⁷⁸. „*Deoarece există o viață pe care eu o observ – i se destăinuia el lui Guy Lardreau într-o convingere avută cu aproape două decenii în urmă – mi se pare că orice teorie al cărei prizonier aş putea deveni este schioapă și distruge fantezia... Încerc să fac totul pentru a mă elibera de influența ei*”¹⁷⁹. Emblematic pentru aproape toți corifeii istoriografiei franceze formați la școala de gândire a lui Marc Bloch și Lucien Febvre, aceste cuvinte sînt în cel mai înalt

¹⁷⁷ V, nota 72.

¹⁷⁸ V, *supra*, n. 23.

¹⁷⁹ Georges Duby, Guy Lardreau, *Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Frankfurt am Main, 1982, p. 65.

grad semnificative și pentru lipsa de interes a practicanților istoriei mentalităților față de fenomenul *schimbării*, niciodată luat cu adevărat în seamă sau interpretat altcumva decât prin postularea unei teleologii simpliste și uniliniare a evoluției, în forma trecerii „spontane” de la simplu la complex, de la arhaic la modern, de la irațional la rațional etc. Michael A. Gismondi – unul dintre criticii cei mai intransigenți ai acestei limite fundamentale a „noii istorii” și încă dintr-o perspectivă marxistă a istoriei – are în mare măsură dreptate să constate că specialiștii mentalităților „*concep structurile mentale ca operînd în afara determinațiilor specifice texturii sociale, în conformitate cu un [ipotetic] principiu intern al evoluției spre iluminare [adică spre modernitate, spre rațiune – n.ns. Al-F. P.]... [fiind însă] incapabili de a explica impactul lor asupra schimbării sociale altfel decât în termeni foarte simpli*”. „De exemplu – continuă el – istoricii mentalităților au dezvoltat [anumite] opoziții precum primitiv / modern sau preindustrial / industrial cu scopul de a lămuri schimbările în mentalitate. Dar, în majoritatea cazurilor, aceste ideal-tipuri nu mai reprezintă simple instrumente de clasificare cu finalitate euristică. Pentru «analisti», aceste polarități, investite cu [o nejustificată] autonomie, explică ele însele de ce se schimbă societățile”¹⁸⁰. O critică asemănătoare în fond, deși diferită ca formă a fost enunțată, între alții¹⁸¹, inclusiv de Fernand Braudel. Deși autorul *Mediterraneei*... nu s-a referit în chip explicit la această importantă lacună, este limpede, totuși, că reproșul adresat de el foștilor colegi de la „Annales” de a investiga mentalitățile ca un domeniu autonom o vizează în mod direct. „Că urmașii mei [la conducerea revistei – n.ns., Al-F.P.] – scria el mai demult, în inimitabilu-i stil colocvial – preferă să studieze mentalitățile neglijînd viața economică, cu atît mai rău pentru ei! În ceea ce mă privește, n-aș studia mentalitățile fără să pun și restul în cauză. Căci, sînt de acord cu Eric Hobsbawm: nu există o istorie autonomă a mentalităților; ele sînt întotdeauna legate de rest. Eu cred că succesorii mei nu își dau foarte bine seama [de acest lucru]. Ei dau impresia... că abandonează acest sol economic care ne îngăduia legătura cu colegii noștri marxiști”¹⁸².

De bună seamă, dimensiunea cauzal-explicativă a istoriei mentalităților și a derivatelor ei contemporane nu este – nici nu putea fi – cu totul absentă dintre preocupările istoricilor de la „Annales”. Din acest unghi, obiecțiile aduse reprezentanților „noii istorii” sînt, pe alocuri, excesive. Ceea ce li se poate însă cu siguranță imputa este de a-i fi limitat simțitor aria de cuprindere, restrîngînd-o doar la înțelegerea intercondiționărilor complexe care guvernează orice ansamblu social, fără a o utiliza ca instrument al cercetării mecanismelor de schimbare. Aidoma lui Marc Bloch și, întrucîtva, Lucien Febvre, călăuziți, pe parcursul întregii lor activități, de principiul aproape mistic al corelării structurilor profunde ale vieții umane cu factorii ei materiali (în sensul cel mai cuprinzător al cuvîntului), cercetătorii mentalului colectiv au fost și ei interesați să urmărească nu atît

¹⁸⁰ Michael A. Gismondi, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 211-231 (citatul este de la p. 223).

¹⁸¹ Ca, bunăoară, Rolf Reichardt (*cf. op. cit.*, *loc. cit.*, p. 132).

¹⁸² Fernand Braudel, *En guise de conclusion*, „Review”, n° 1, 1978, p. 256-257.

căile și procesele de transformare a componentelor imaginarului social, cât modul lor ambivalent de a reflecta ambianța socială. Sensibilitatea lor, aproape „etnologică”, pentru „practici”, „rituri”, „stereotipuri”, dublată de adoptarea nu mai puțin deliberată a „duratei lungi”¹⁸³ au consolidat această opțiune „filosofică”, desăvârșind preschimbarea specialiștilor domeniului într-un soi de „colecționari” ai „faptelor” de mentalitate, prea puțin atenți la evoluție (pericol asupra căruia Alphonse Dupront, a atras în chip aproape profetic atenția, cu mai bine de un sfert de secol în urmă¹⁸⁴). Pe de altă parte, natura compactă, sistemică, a oricărui univers mental (de grup sau „societal”), alcătuit din elemente ininteligibile în afara unui context dat, i-a încurajat pe reprezentanții „noii istorii” să persevereze în aceeași direcție, jucînd un rol tot atît de important în relativa depreciere a problematicei schimbării.

Este, neîndoiește, o mare doză de exagerare să vedem în acest dezinteres, precum Wolf Lepennies, simptomul unei acute neîncrederi în modernitate, ori expresia manifestă a unui antiiluminism programatic¹⁸⁵. Rămîne, însă, incontestabil faptul că vocația „etnologică” a istoriei mentalităților, de care aminteam, a conferit trecutului prestigiul unui referent fundamental, transfigurîndu-l într-o realitate *sui generis*, singura cu adevărat importantă și durabilă.

Fervoarea critică asociată în ultimul deceniu reconsiderării paradigmei interpretative a „Analelor” nu s-a datorat doar constatării neajunsurilor ei sau limitelor istoriei mentalităților. În cauză a fost pusă, de fapt, *întreaga* istorie, ca disciplină științifică, somată, ca în urmă cu șapte decenii, să-și reevalueze teoriile și metodele de anchetă. Există însă o deosebire netă între această provocare și predecesora ei: dacă prima fusese, esențialmente, îndreptată împotriva habitudinilor disciplinei în numele inovațiilor din științele sociale, aceea de la finele anilor '80 a fost o critică la adresa fundamentelor înseși ale științelor sociale, apreciate ca fiind din ce în ce mai inadecvate în raport nu numai cu noile exigențe ale cercetării, ci și cu transformările de context. Nu întîmplător, referindu-se la această criză, un editorial din 1988 al „Analelor” înregistra, printre cauzele sale, atît compromiterea sistemelor globale de interpretare, cît și a ideologiilor care le asiguraseră succesul. Tendința întrevăzută atunci consta din reabilitarea unei „filosofii a subiectului”, sensibilă nu la marile „trend”-uri evolutive, ori la dimensiunea colectivă a fenomenelor și proceselor istorice, ci la rolul concretului și al particularului, în toate ipostazele și formele lor de expresie¹⁸⁶. Reabilitarea evenimentului, a narațiunii, a biografiei, ori a istoriei politice¹⁸⁷, multă vreme proscrie dintre preocupările istoricilor, a fost, din

¹⁸³ În legătură cu implicațiile ei negative, v. critica lui Hervé Coutau-Bégarie, *op. cit.*, p. 97-101 (și nota 62).

¹⁸⁴ Cf. *D'une histoire des mentalités...*, *loc. cit.*, p. 401-402.

¹⁸⁵ Wolf Lepennies, *Von der Geschichte zur Politik der Mentalitäten*, „Historische Zeitschrift”, Band 261, Heft 3, 1995, p. 684-686.

¹⁸⁶ Pentru discuția amănunțită a acestei tendințe, v. Lawrence Stone, *op. cit.*, p. 43. De asemenea, Roger Chartier, *Le monde comme représentation...*, *loc. cit.*, p. 1505-1509.

¹⁸⁷ Analiza detaliată a acestor vechi-noi direcții de cercetare este întreprinsă de Jacques Le Goff în Prefața la noua ediție, prescurtată, a volumului *La Nouvelle Histoire*, Bruxelles, 1988, p. 9-18.

acest unghi, cum nu se poate mai grăitoare. Asumat și de istoria mentalităților – mai bine zis, de direcțiile desprinse din ea – ca un nou temei epistemologic, acest demers, dominant în anii din urmă, probează nu numai capacitatea regenerativă a unei direcții care este departe de a-și fi epuizat valențele, dar și utilitatea practică – recent redescoperită – a însuși conceptului de „mentalități colective”, apt, cum crede același Wolf Lepenies¹⁸⁸, de a întemeia o nouă *politică* europeană, bazată pe pluralism cultural și respectul diferențelor. Este, să recunoaștem, o cale extrem de interesantă deschisă evoluției istoriei mentalităților, în măsură de a o fortifica în perspectiva marilor sfidări ale secolului (și mileniului) următor.

¹⁸⁸ *Loc. cit., passim.*

II

Mentalul colectiv medieval: o „lume pe care am pierdut-o”¹. Structuri definitorii

Dacă, potrivit mai tuturor demersurilor teoretice trecute de noi în revistă în capitoul precedent, este adevărat că explorarea sensibilităților colective comportă drept principiu călăuzitor străduința de a pune în lumină ceea ce particularizează un grup, o societate sau o perioadă istorică dată, atunci căutarea „structurilor mentale definitorii” ale unei epoci, caracterizată printr-o atât de mare diversitate ca Evul Mediu riscă să pară nu numai totalmente incongruentă cu „filosofia” demersului care o inspiră, ci, în mare măsură, și iluzorie. Temerară pentru orice interstițiu premodern, această tentativă este, cel puțin la prima vedere, cu atât mai discutabilă pentru medievalitate, epocă ale cărei clivaje profunde (lingvistice, culturale, etnice, religioase, sociale, geografice etc.) par a exclude, mai ales la acest nivel, orice element de convergență. Parafrazându-l pe Jacques Le Goff, care se referea, însă, la substratul uman al acestor mentalități², ne-am putea și noi întreba, dar cu o incomparabil mai mare doză de îndoială, cât de îndreptățiți sîntem să postulăm pentru această epocă existența unor structuri de percepție și comportament, proprii tuturor grupurilor și nivelelor culturale? A cunoscut Evul Mediu un model general uman? Divulgă nenumăratele sale particularități o paradigmă comună de gândire? Răspunsul este, în ciuda tuturor aparențelor, cu siguranță afirmativ și, pentru a-l cita încă o dată pe istoricul francez, ar trebui și noi să accentuăm că puține epoci au avut un mai puternic sentiment al apartenenței la un ansamblu comun de referințe ca perioada despre care discutăm. Dacă evocarea unui „om medieval” este întrutotul legitimă, acest lucru se întâmplă tocmai pentru că sistemul ideologic și cultural din care acesta făcea parte și modelul de gândire subiacent acestui sistem „împuneau” tuturor, bărbaților și femeilor, elitelor și vulgului, celor instruiți și celor simpli, aceleași structuri mentale, precum și obiecte similare ale credinței, fanteziilor și obsesiilor. Neîndoielnic, poziția socială, nivelul educației, tradiția culturală și zona istorico-geografică introduceau, laolaltă, între a-

¹ După titlul unei cărți a lui Peter Laslett: *The world we have lost*, New York, 1975.

² Cf. Jacques Le Goff (editor), *Medieval Callings*. Translated by Lydia G. Cochrane, The University of Chicago Press, 1990, p. 3, 28 (tipărit inițial, în 1987, în limba italiană, la editura Laterza și, într-o a doua versiune, din 1989, în limba franceză, la editura pariziană Seuil, volumul are acum o ediție și în limba română: *Omul medieval*. Traducere de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru. Postfață de Alexandru-Florin Platon, Iași, Ed. Polirom, 1999; considerațiile la care ne referim se află aici la p. 7).

ceste categorii, o sumedenie de diferențe. Ele nu excludeau, însă, ceea ce aveau în comun atitudinile și comportamentele oamenilor³.

Cea dintâi structură definitorie a mentalului colectiv medieval este, desigur, aceea *religioasă*, specifică tuturor culturilor preindustriale. Paradigma convențională a modernizării, care înțelege prin dezvoltare un proces cumulativ, interpretează această amprentă spirituală ca simptom al unui *deficit*. Cum bine a observat Marcel Gauchet, ea identifică de regulă, „*devenirea cu o creștere și, dincolo de aceasta, cu trecerea de la o ordine integral suportată, la una din ce în ce mai voită... Religia apare, inevitabil [în aceste condiții] ca o expresie intelectuală a acestei neputințe native*”⁴.

Amprenta religioasă a mentalului colectiv medieval nu trebuie însă văzută ca expresia unui stadiu inferior sau ca o carență. Dimpotrivă, ea se cuvine considerată ca o modalitate *specifică* de a privi lumea, ca un mijloc de acomodare cu ea și de luare în stăpânire, pe care noi nu le mai înțelegem astăzi, tocmai fiindcă ne-au devenit complet străine.

După cum ne previne tot Marcel Gauchet, „*este necesară aici o convertire a privirii care să ne îngăduie să concepem faptul că trăsăturile de civilizație pe care le identificăm în termeni de absență a dezvoltării țin, în afară de aceasta, de dispoziții deliberate, care răspund cu totul altor scopuri decât dezvoltarea. Cele două aspecte nu se exclud reciproc. Cu alte cuvinte, orientarea omului nu este univocă. Fără îndoială, există în el acea ființă care tinde în chip obstinat să-și sporească puterea și să-și obiectiveze libertatea... Dar există în om și o altă ființă, pe care trebuie să o reînvățăm și care, foarte multă vreme, a găsit în dependența asumată și în neputința față de propriul său univers, mijlocul unei coincidențe cu sine al cărei secret noi l-am pierdut*...”⁵.

Spiritul profund religios al omului medieval reprezenta, de fapt, o formă specifică de identitate. El însemna, cum scrie același autor, alegerea „*de a te poseda conșimțind de-*

³ O opinie diametral opusă, la František Graus, autor care consideră că mentalitățile medievale sînt rareori generale (sau „naționale”), în sensul unui „*Volksgeist*” atotcuprinzător. Deși recunoaște că există, în această epocă, anumite însușiri de ansamblu (lingvistice, religioase, culturale), care depășesc nivelul particularismelor etnice, Graus crede totuși că adîncimea acestora era prea mare pentru a ne îngădui să vorbim de stereotipuri „naționale”. Potrivit istoricului german, mentalitățile medievale sînt, invariabil, mentalități de grup, la o perspectivă de ansamblu în acest domeniu neputîndu-se ajunge decît prin *compararea* mentalităților reticulare pe baza surselor existente și în funcție de un chestionar specific (v. František Graus, *Mentalität – Versuch einer Begriffstimmung und Methoden der Untersuchung* în idem (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen, 1987 p. 18-21, 22-23, 321). În ceea ce ne privește, noi credem că în terminologia istoricului cel de expresie germană avem de-a face cu două lucruri diferite. Neîndoindu-ne, nu putem vorbi în Evul Mediu de „stereotipuri naționale”, decît, cel mult, spre finele epocii și, bineînțeles, diferențiat, pe zone geografice. De asemenea, putem fi de acord cu faptul că mentalitățile de grup erau, în această epocă, deosebit de pronunțate. Nici una nici cealaltă dintre aceste realități nu exclude însă existența unor judecăți, concepte și credințe la care au aderat, într-un fel sau altul, toți oamenii acestei epoci și care, laolaltă, sînt altceva decît un „*Volksgeist*”.

⁴ Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere și postfață de Vasile Tonoiu, București, Ed. Științifică, 1995, p. 12.

⁵ *Ibidem*, p. 13.

posedării tale, abătindu-te de la intenția de a domina natura și de a legifera pe cont propriu în favoarea unei alte intenții, aceea de a te asigura de o identitate complet definită și stăpinită”⁶.

Fără îndoială că, din punctul nostru actual de vedere, reprezentările despre lume care predominau în epoca medievală erau, în mare parte, iluzorii. Această particularitate nu le împiedica, totuși, să fie eficiente și să intre în practica socială cotidiană pentru a-i face pe oameni să acționeze⁷. „Cînd trebuie să înțelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice – a notat mai de mult, pe bună dreptate, Mircea Eliade – demistificarea nu este de nici un folos”⁸. Numai în măsura în care omul modern acceptă vechile credințe și reprezentări și le înțelege logica, va descoperi el dimensiunile unei existențe care se constituie ca atare, tocmai pentru că pune temei pe aceste credințe și reprezentări.

Spiritul religios medieval nu constituia ceea ce îndeobște înțelegem prin „ideologie”, adică – potrivit sensului marxist – o conștiință (o imagine) falsă despre lume. „El a devenit așa ceva – constată Marcel Gauchet – doar în contact cu lumea noastră” și doar o prejudecată de tip etnocentric ne-a făcut „să-l proiectăm [în acest mod] și asupra trecutului, împiedicîndu-ne, astfel, să-l mai înțelegem”. Fie medieval sau antic, religiosul a fost, înainte de toate, „un mod de instituire a societății, o modalitate de relaționare a ființelor prin intermediul inegalității”. Inegalitatea fiind de esență sacră, această relaționare a fost, fatalmente, una ierarhică, „repercutînd în lumea terestră superioritatea ultimă a lumii transcendente”⁹. Acesta este și motivul pentru care omul societăților preindustriale nu a resimțit niciodată dependența în sine ca pe o nedreptate, respectînd, totodată, principiul ierarhic de organizare a societății și lumii.

Spiritul religios medieval – ca în orice epocă, de altfel – era indisolubil legat de noțiunea de *sacru*, care îi constituia însuși temeiul, esența imperisabilă. Deși sensul termenului este, la prima vedere, evident, definirea sa constituie, totuși, o încercare nu lipsită de dificultăți, cu atât mai mult, cu cît nu exclude multiplicitatea unghiurilor și varietatea perspectivelor. O primă caracterizare, elementară, așează un semn de echivalență între sacru și *supranatural*: potrivit acestei definiții, sacrul este tot ceea ce nu este din această lume, dar care, într-un fel sau altul, o influențează și, odată cu ea (sau *prin* ea), viața oamenilor. Acest sens este, într-o anumită privință, foarte aproape de o conceptualizare de tip psihanalitic. Credința în supranatural fiind, precum se știe, proprie tuturor oamenilor și fiecărei epoci, în parte, sacrul poate fi în mod legitim considerat ca o structură mentală universală, o componentă fundamentală a însăși condiției umane. Rudolf Otto a atașat sacrul unei structuri emoționale specifice (numită de el *numinosum*), desemnînd conș-

⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷ Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 313-314.

⁸ Cf. *Sacru și profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 7.

⁹ Marcel Gauchet, *De la teocrație la democrație*, „Polis. Revistă de științe politice”, nr. 2, 1995, p. 4-5 (studiu tipărit inițial în limba franceză sub titlul: *Du théocratie à la démocratie*, „Raison présente”, n° 101, p. 67-78).

tiința omului de a fi condiționat de o forță distinctă de voința sa. Influențat de curentul filosofic și teologic neokantian, Otto a dezvoltat o interpretare „psihologizantă” (subiectivă) a sacralului, potrivit căreia originea ideii de Dumnezeu nu poate fi explicată empiric, ci ca un *dat* al conștiinței, independent de experiență. Această idee, accesibilă oricărui credincios și obiect al unei aperccepții imediate (o „apercepție transcendentă”, scrie autorul), nu mai are nevoie de nici o demonstrație. Ea întemeiază – după părerea teologului german – orice religie istorică¹⁰. În termeni asemănători, Carl G. Jung s-a referit la sacru ca la un *arhetip* sau ca la o structură de adâncime a psihicului uman, independentă de condiționările spațio-temporale, existând și manifestându-se oricând și pretutindeni.

Potrivit altor interpretări, sacralul nu este o structură continuă, chiar dacă ea este, totuși, omniprezentă. Avem de a face cu sacralul, numai „atunci când invizibilul întemeietor se manifestă în vizibil, atunci când supranaturalul e atestat în chip tangibil, într-un punct, într-un loc, într-o ființă în interiorul naturii”¹¹. Această manifestare a invizibilului se numește *hierofanie*, ceea ce sugerează limpede că sacralul reprezintă și se dezvăluie ca o realitate complet diferită de realitatea naturală. El este ceea ce Mircea Eliade a numit un *ganz andere*, o realitate absolută, care transcende această lume, dar o și sanctifică, ipostaziindu-se în ea¹². După opinia lui Roger Caillois, ca proprietate stabilă sau efemeră, sacralul – definit de autor prin opoziția sa cu profanul – aparține fie „anumitor lucruri (instrumente de cult), [fie] anumitor ființe (rege, preot), anumitor spații (templu, biserică, loc de cult) [sau] anumitor perioade de timp (duminică, zilele de Paști de Crăciun etc.). Nu există nimic care să nu-i poată deveni sălaș și căpăta, astfel, în ochii indivizului sau ai colectivității un prestigiu fără egal. De asemenea, nu există nimic care să nu poată fi depozitat de sacru”¹³.

Interpretarea filosofului francez este, cel puțin în ultima ei secvență, foarte apropiată de un alt punct de vedere, e drept, mai vechi, al lui Arnold van Gennep, pentru care sacralul este, esențialmente, o noțiune alternantă („pivotală”), având o valoare conferită de natura situațiilor particulare. „Oricine trece prin diferitele posturi ale existenței – scrie el – vede într-o zi sacralul acolo unde înainte văzuse profanul și vice-versa”. Altfel spus, sacralul nu este – potrivit lui van Gennep – peste tot; dimpotrivă, el este „situațional” și „relațional”, depinzând de diversele împrejurări care marchează viața oamenilor. „La el

¹⁰ Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917. V. și ediția în limba română, datorată lui Ioan Milea: *Sacralul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu iraționalul*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, îndeosebi cap. 17 *sqq.*, p. 129-188). O sinteză recent apărută și în limba română, referitoare la definiția sacralului și la diferitele sale conceptualizări este aceea subscrisă de Julien Rives, *Sacralul în istoria religioasă a omenirii*. Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Iași, Ed. Polirom, 2000, pe care nu am mai avut, din păcate, timp a o consulta.

¹¹ Apud Marcel Gauchet, *De la teocrație la democrație...*, loc. cit., p. 4.

¹² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 12-13.

¹³ Roger Caillois, *Omul și sacralul. Ediție adăugită cu trei anexe despre sex, joc și război în relațiile lor cu sacralul*. Cu o prefață la ediția a II-a (1949), o prefață la ediția a III-a (1963) și un cuvânt înainte (1939) ale autorului. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu, București, Ed. Nemira, 1997, p. 20, 13, 19.

acasă, în clanul său, omul [van Gennep se referă aici la omul preistoric – n.ns. Al.-F. P.] trăiește în profan; [dimpotrivă, el] trăiește în sacru, deîndată ce pleacă în călătorie,...se află în calitate de străin în vecinătatea taberei unor necunoscuți” etc., cu alte cuvinte – am adăuga noi – ori de câte ori (sau mai ales când) se desprinde de mediul său de origine¹⁴.

Indisolubil legată de orice formă de religie, noțiunea de sacru nu se confundă, totuși, cu ea. Pentru a-l cita aici încă o dată pe Marcel Gauchet, „sacru este o formațiune istorică, situată în interiorul unui religios, care este el însuși istoric”. Dacă sacru este – potrivit interpretării deja amintite – „o formă de manifestare a invizibilului întemeietor în vizibil”, o atestare tangibilă a supranaturalului undeva anume, religia este, în schimb, o formă de dependență, o modalitate de definire a ordinii terestre „prin dependența sa de o realitate de un [cu totul] alt ordin, deopotrivă anterioară și superioară”¹⁵. În Evul Mediu, sacru avea, invariabil, o „circumferință” semantică mai largă decât ceea ce se înțelege, de obicei, prin „spirit religios”, nefiind reductibil doar la formele convenționale și instituționalizate ale credinței. Încercînd să-l definească, religia oficială nu a făcut, în fond, decât să uzurpe, sacru, orientîndu-l spre o divinitate unică și antropomorfă. Omul medieval a perceput, însă, această noțiune într-o manieră mult mai largă și – mai ales – printr-o pluralitate de căi, care s-au sustras, mult timp, oricărui control oficial și inventarierilor celor mai exhaustive. Sacre au fost, pentru oamenii Evului Mediu, deopotrivă lumea morților și lumea viilor, forțele naturii și tabuurile milenare (al singelui, al cărnii etc.), alimentele de bază și anumite gesturi, practic aproape tot ceea ce constituia universul cotidian al vieții, dominat de un „contact [permanent,] spontan și intim cu invizibilul și incomprehensibilul, cu tot ceea ce este dincolo de simț și [chiar] de bun simț”¹⁶.

Din acest punct de vedere, al unei semantici mai largi (și mai confuze, totodată), sacru este echivalent cu ceea ce Jacques Le Goff numește *mirabil* (din lat. *mirabilis*, *mirabilia* / *miribilia*), definit de el ca un domeniu al supranaturalului „natural” (neutru), propriu lumii înconjurătoare și situat între supranaturalul divin (*miraculosus*) și supranaturalul demonic (*magicus*)¹⁷. „Mirabile” puteau fi anumite așezări și locuri din universul natural (munți, sfînci, izvoare, fîntîni, copaci, insule etc.), anumite ființe omenеști sau

¹⁴ Arnold van Gennep, *Riturile de trecere. Studiu sistematic al riturilor de poartă și de prag, de ospitalitate, de adopție, de sarcină și de naștere, de copilărie, de pubertate, de inițiere, de ordinație, de încoronare, de logodnă și de căsătorie, de funeralii, de anotimpuri etc.* Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 23-24.

¹⁵ Cf. *De la teocrație la democrație...*, loc. cit., p. 4.

¹⁶ *Apud* Robert Fossier, *Le Moyen Âge*. Tome I, „Les mondes nouveaux, 350-950”, Paris, Armand Colin, 1986, p. 17.

¹⁷ Pentru complexa terminologie a supranaturalului medieval, v. *inter alia* Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, p. 46-75; Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e – XV^e siècles*, Paris, P. U. F., 1996, p. 176 și Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, p. 99-100 (ediția română a cărții a apărut în 1998 la Ed. Meridiane, sub titlul: *Strigoi. Viii și morții în societatea medievală*. Traducere de Andrei Niculescu și Elena-Natalia Ionescu).

antropomorfe (uriași, pitici, zîne, bărbați și femei cu unele particularități fizice, monștri umani), o serie de animale și obiecte etc. „Mirabilul” era, deci, ceea ce s-ar putea numi „sacru precreștin”, o reminiscență a credințelor politeiste preistorice și a unei epoci anterioare monoteismului, cînd natura era populată de o multitudine de divinități și „forțe” consubstanțiale cu ea și acționînd în modul cel mai „firesc” cu putință. „Mirabilul” era ceea ce mai rămăsese ca fond arhaic și popular din „*religia completă a începuturilor*”¹⁸, opunîndu-se, prin formele sale contestatate sau compensatorii de manifestare („lumea pe dos”, de exemplu, investită cu atributele absente în lumea obișnuită: abundență alimentară, libertate sexuală, goliciune trupestă etc.), dogmelor creștine. „Mirabilul” medieval reprezenta, așadar, religia trăită, nu conceptualizată, una din trăsăturile sale esențiale fiind instabilitatea.

Indiferent, însă, de „tipurile” (sau de „variantele”) sale – oficiale ori „subversive” – sacru nu era, pentru oamenii Evului Mediu – acest lucru reiese cît se poate de limpede din însuși specificul manifestărilor sale, care aveau întotdeauna loc ca o *dez-văluire* – un simplu concept sau o noțiune abstractă. Dimpotrivă, aidoma tuturor celorlalte aspecte ale civilizației medievale, fie că este vorba despre *drept*, de *puterea politică*, *autoritatea spirituală* sau de *ritualuri*, ceea ce îl particulariza în cel mai înalt grad era *concrețetea realului*, după cum o atestă însuși faptul că perceperea lui era rezultatul acțiunii combinate a celor patru simțuri de bază: *văz*, *auz*, *miros* și *atins*. Dorința oamenilor de a trăi în sacru sau – cel puțin – de a se afla în proximitatea acestuia simboliza în această perioadă, ca oricînd și oriunde, aspirația lor de a nu se lăsa paralizați de „*relativitatea fără sfîrșit a experiențelor pur subiective, ci de a trăi într-o lume adevărată și eficientă*”¹⁹, dincolo și mai presus de universul lor imediat. Nu întîmplător – să o spunem în treacăt – locul binecuvîntat, unde avea loc hierofania comporta, invariabil, un *obiect* oferit venerației credincioșilor – sau, în orice caz, ceva *palpabil* – investit cu atributul unei realități indiscutabile, indiferentă, cel mai adesea, la autenticitatea topografică.

Expresia cea mai caracteristică a acestei „materialități” a sacrului, dovadă de netăgăduit a existenței sale o constituia *miracolul*²⁰. Nenumărate relatări circulau în Evul Mediu despre animale înzestrate cu darul vorbirii, despre ființe vizitate de forțe impure sau divine, despre viziuni și vindecări miraculoase, despre semne cu valoare profetică etc.²¹, totul, absolut totul, fiind interpretat prin această prismă, ca formă de ființare și manifestare a supranaturalului. De aceea, miracolele nu aveau nevoie de nici o explicație. Mai corect spus, *nu* producerea lor trebuia lămurită, ci, mai degrabă, *absența* lor.

¹⁸ Expresia îi aparține lui Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii...*, *passim*.

¹⁹ *Apud* Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 28.

²⁰ Manifestarea miracolului ca expresie fundamentală a sacrului pune și mai bine în evidență însușirea de bază a acestuia din urmă, care este, potrivit lui Roger Cailliois, de a fi, în sensul cel mai autentic la cuvîntului, „*energie*”. Lumea sacrului se diferențiază astfel de profan opunîndu-i-se, „*ca o lume de energii unei lumi de substanțe*”. De o parte, există *forțe*, de cealaltă *lucruri* care le suportă acțiunea (*op. cit.*, p. 38).

²¹ *Cf.* Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 181.

Pentru Raoul (Radulfus) Glaber și Adémar de Chabannes, bunăoară, seria de incendii care izbucniseră în 1014 și care trebuie să fi fost neobișnuite prin număr și intensitate era explicată prin apariția unei comete. Aceluiași Raoul Glaber, eclipsa de soare de la 29 iunie 1033 îi apărea, nu întâmplător, ca fiind coincidentă cu răzvrătirea nobilimii romane împotriva Papei și izgonirea acestuia din scaunul apostolic. Același fenomen a prevestit, însă, nenorociri și mai mari. „*De altfel – scrie el în continuare – se văzură atunci, în lumea toată, în treburile ecleziastice, ca și în cele seculare, teribile crime împotriva dreptului și a justiției. O lăcomie desfrînată făcea să nu mai întâlnești la nimeni nici o încredere față de ceilalți...și, pentru a fi și mai evident că păcatele pămîntului ajunseseră să fie auzite și în cer: «sîngele curse peste sînge», cum striga profetul față în față cu nesfîrșitele nedreptăți ale poporului său. De atunci..., în aproape toate ordinele societății începu să se lăfăie insolenta; severitatea și regulile justiției își micșorară rigoarea, în așa fel, încît se putu aplica generației noastre cuvîntul apostolului: «Se aude vorbindu-se printre voi de fapte rele, necunoscute pînă acum popoarelor»...»²².*

În același sens, o „luptă” între două stele (din 1023) era interpretată de Adémar de Chabannes ca semn al întâmplărilor nefericite petrecute la puțin timp după aceea la Roma și în Germania (moartea Papei și a Împăratului, conflictele declanșate de succesiunea ultimului etc.)²³, cu implicații profunde asupra raporturilor politice ale vremii. Cu mult mai înainte, în secolul al VIII-lea, Beda Venerabilul (Beda Venerabilis) presimțise aceleași consecuții funeste în urma apariției a două comete, care „*împrăstiaseră groază în toți cei care le-au văzut*”²⁴. Concluzia tuturor acestor stranii conexiuni (ținînd mai mult de prevestiri și premoniții, decît de miracol, dar, oricum, aparținînd aceleiași domeniu al transcendenței) nu putea fi – potrivit tot lui Raoul Glaber – decît una singură: de fiecare dată cînd oamenii vedeau petrecîndu-se în lume asemenea minuni, la puțin timp după aceea se abătea asupra lor „ceva neașteptat sau înfricoșător”, „confirmînd”, astfel, într-un chip de netăgăduit prevestirea.

În pofida caracterului extrem de larg al noțiunii de miracol, studiile cantitative ale acestui fenomen, întreprinse mai cu seamă de cercetătorii francezi, au scos în evidență cîteva constante nu numai extrem de interesante, ci și deosebit de grăitoare. În primul

²² Apud Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfață de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 109.

²³ *Ibidem*, p. 110-111.

²⁴ „În anul Domnului nostru 729 – scrie Beda – două comete au apărut în jurul soarelui, împrăștiind groază în toți cei care le-au văzut. O cometă s-a ridicat mai devreme, înaintea soarelui, iar cealaltă a urmat apusului, seara, pîrînd să prevestească rășăritului și apusului, deopotrivă, o nenorocire îngrozitoare. Sau altfel, de vreme ce o cometă a premers zilei, iar cealaltă nopții ele au arătat că omenirea era amenințată de rele în amîndouă timpurile. Ele au apărut în luna ianuarie și au rămas vizibile cam două săptămîni, îndreptîndu-și torțele arzătoare spre nord, ca și cum ar fi aprins tîria cerului”. Nenorocirile anunțate de cele două semne cerești au fost, potrivit aceleiași relatări, o invazie pustiitoare a sarazinilor în Galia (care avea să se încheie cu dezastrul de la Poitiers din 732) și moartea regilor din Kent și Northumbria (Beda, *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, V. 23, p. 330).

rind, în Evul Mediu exista o legătură aproape organică între miracol și sfințenie. Nu oricine putea înfăptui, în această epocă, minuni. Atribut excepțional, prin excelență, capacitatea de a produce miracole era rezervată unor persoane „alese”, ale căror însușiri morale deosebite erau confirmate, fie în timpul vieții (cazul lui Benedict din Nursia fiind, din acest unghi, exemplar²⁵), fie *post mortem*²⁶, tocmai în acest mod. Nu întâmplător, totalitatea surselor referitoare la miracolele înfăptuite după modelul chistic de asemenea personaje sînt de tip hagiografic (așa-numitele *Vitae*). Alături de ele mai pot fi așezate penitențialele, literatura despre viziuni și alte categorii de texte, tot atît de însemnate prin caracterul lor edificator.

Aria de competență a acestor agenți ai supranaturalului era, în mod firesc, neobișnuit de cuprinzătoare. Sfinții²⁷ asigurau asistența necesară în caz de intemperii, incendii sau secetă, vindecau maladii, îi exorcizau pe cei posedați, împiedicau invaziile, reînnoiau, după pilda Evangheliilor, proviziile de pîine, vin și apă, ajutau corăbiile sinistrate, ș. a. m. d., marea varietate a acestor acte fiind sugestivă nu atît pentru diversitatea, în sine, a domeniilor asupra cărora se exercitau, cît pentru „banalitatea” lor cotidiană. Cele mai multe miracole erau, totuși, legate de vindecări și resurecții, statistica celor dintîi arătînd că majoritatea tîmăduirilor aveau drept obiect paralizile și incapacitățile motrice, urmate, în ordine, de afecțiunile oculare (cecitatea fiind cea mai gravă), surditate, muțenie, afecțiuni mentale și, finalmente, de maladiile neurologice, care erau, de asemenea, după toate aparențele, relativ numeroase²⁸. Această ierarhie – confirmată, printre altele, și de relatările din secolele VII – VIII ale lui Beda Venerabilul (Beda Venerabilis), referitoare la miracolele săvîrșite în timpul vieții sau după moarte de diferite persoane repute prin sanctitatea lor²⁹ – nu a rămas neschimbată. Cercetările

²⁵ Viața sfințului, povestită de Grigore cel Mare, este, potrivit naratorului, plină de o multitudine de miracole, începînd cu cele mai anodine, pînă la cele mai sofisticate (cum ar fi resuscitarea din morți a unui tînar călugăr peste care se prăbușise un zid) (Grégoire Le Grand, *Dialogues*, Tome II, Livre II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979, p. 150 *sqq* (*Sources Chrétiennes*, N° 260). Interesant este faptul că „performanțele” miraculoase ale lui Benedict sînt graduale, cele mai complicate fiind săvîrșite în urma dezvăluirii sanctității personajului. Demn de reținut, în perspectiva unei posibile tipologii a miracolelor medievale, este și faptul că majoritatea (de nu chiar totalitatea) actelor neobișnuite înfăptuite de Benedict se datorează nu *puterilor* sale, ci *rugăciunilor* adresate lui Dumnezeu (cele două căi reies din explicațiile date de Grigore lui Petru, interlocutorul *Dialogurilor* sale; *ibidem*, II, 30, 2-3, p. 221-223).

²⁶ V. Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle en France aux XI^{ème} et XII^{ème} siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 256.

²⁷ Pentru apariția cultului medieval atît de popular al sfinților, v. Peter Brown, *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*. Traducerea: Doina Lică. Postfață: mitropolit Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord – CEU Press, 1995.

²⁸ Pierre-André Sigal, *op. cit.*, *passim*. V. și Hervé Martin, *op. cit.*, p. 31, unde este reprodușă statistica lui Sigal. Miracolele taumaturgice ocupă și în faptele Sfințului Benedict un loc pre-cumpănitor (alături de cele alimentare) (Grégoire Le Grand, *op. cit.*, p. 150 *sqq*).

²⁹ *Op. cit.*, III, 9, p. 155-159, IV, 31-32, p. 267-268 (pasajele semnalate relatează despre vindecările miraculoase petrecute pe locul unde murise regele Northumbriei Oswald și la mormîntul Sf. Cuthbert).

comparative întreprinse de André Vauchez pentru perioadele 1201-1300 și 1301-1417 indică faptul că, spre finele medievalității vest-europene, asistăm la un recul destul de semnificativ al miracolelor ținând atât de funcțiile motrice și vizual-auditive, cât și de maladiile mentale (lăsate, probabil, din ce în ce mai mult în seama exorciștilor), în favoarea vindecării maladiilor contagioase și organice, precum și a resurecțiilor, care, de asemenea, par a se înmulți simțitor³⁰. Să fie acesta un indiciu, cum cred Hervé Martin și André Vauchez³¹, al accentuării rolului protector al sfinților, în contextul extensiunii puterii lor de intercesiune și, totodată, al expansiunii miraculosului³² sau doar o simplă schimbare de accent? În orice caz, în ceea ce privește ierarhiile medievale și, îndeosebi, raporturile dintre sexe și cele de vîrstă, este interesant de constatat că majoritatea tămăduirilor miraculoase erau asociate nu atât femeilor, cât bărbaților și mai frecvent adulților decît minorilor. Pe de altă parte, cele mai multe minuni aveau loc în favoarea vulgului și a membrilor clerului, fapt încă o dată semnificativ deopotrivă pentru popularitatea unor asemenea acte printre primii și pentru importanța socială a celorlalți.

După unele opinii³³, Biserica medievală pare a fi favorizat mai mult miracolele spirituale (*miracula spiritualia*) decît pe cele corporale (*miracula corporalia*), nu atât fiindcă ultimele erau mai greu de atestat, cât pentru a sublinia superioritatea modelului creștin de pietate asupra credințelor populare, care rezervau magiei taumaturgice aceeași însemnătate. Accentul sporit pe dimensiunea spirituală a miracolului era, indiscutabil, cel mai potrivit mijloc de a câștiga această competiție, de vreme ce aria vindecărilor operate prin practicile magice era în exclusivitate corporală. Faptul că mediile populare au preferat în mod cert acest gen de miracole, în timp ce elitele au dat întîietate celui alt tip sugerează, potrivit aceluiași opinii, nu numai un pronunțat clivaj social și cultural între *litterati* și *illitterati*, ci, în subsidiar, și fidelitatea ultimilor față de ansamblul precresștin de credințe și rituri, care s-a menținut, cum vom vedea îndată, pînă la finele Evului Mediu.

Este limpede, credem, din tot ceea ce am spus pînă acum, că viziunea despre lume a oamenilor Evului Mediu era dominată de un puternic instinct al imanenței divinului, care le distrăgea continuu privirea de la ambianța imediată, pentru a-i face să și-o așintească spre „adîncimile unde se întrepătrundeau natura și supranatura”³⁴. Acest lucru arată că *distincția dintre sacru și profan*, care pentru noi este acum atât de curentă și cît se poate de firească, *în Evul Mediu nu exista* sau, mai corect spus, *nu era atât de pro-*

³⁰ André Vauchez, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Âge*, Paris, Rome, 1981, p. 552 și 547 (cu tabelul respectiv).

³¹ *Ibidem*; Hervé Martin, *op. cit.*, p. 34-35.

³² Ceea ce, după părerea lor, ar pune sub semnul întrebării pretinsa „desacralizare a lumii”, constatată de unii autori în această perioadă (*ibid.* Trimiterea este în chip evident făcută aici la Marcel Gauchet; cf. *Dezvrăjirea lumii...*, *passim*).

³³ V., de exemplu, Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 299 sqq.

³⁴ *Apud* Paul Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 35.

nunțată ca astăzi. Nici o barieră semnificativă nu se interpunea, atunci, între natură și supranatură, om și divinitate, Cer și Pământ etc., legăturile dintre diferitele entități ale Lumii, în ansamblul ei, fiind, dimpotrivă, permanente, intime și consolidate prin infinite corespondențe. Aceasta constituie încă o trăsătură definitorie a mentalului colectiv medieval, sporindu-i considerabil, interesul. Ca în oricare din societățile premoderne, oamenii Evului Mediu aveau, și ei, convingerea că trăiesc într-un Cosmos nediferențiat (*recte* sacralizat), făcând parte dintr-o lume în care supranaturalul se vădea, fără vreo deosebire, deopotrivă în lumea animală și vegetală³⁵. Intima corelație dintre sacru și profan (la rigoare, dintre *laic* și *religios*, *temporal* și *spiritual*) nu însemna, însă, că cele două noțiuni erau echivalente, sau investite cu aceeași valoare. Din contra, ele erau așezate pe planuri complet diferite și riguros ierarhizate, fapt dovedit de importanța *riturilor* (bunăoară al hirotonisirii și încoronării), menite să marcheze trecerea de la o stare la alta, de la o condiție la altă condiție³⁶. Numai că, *totul* fiind, în ultimă instanță, o creație divină și, ca atare, aflat într-o relație perpetuă cu supranaturalul, sacrul influența, direct sau indirect, fiecare aspect al vieții cotidiene, constituind nu doar un reper fundamental al existenței, ci, mai mult decât atât, filtrul însuși prin care oamenii priveau și interpretau lumea.

³⁵ Însuși termenul tutelar al Universului medieval – cel de *sacru* – evocă această indistinție, de vreme ce etimonul latin (*sacer-is*) înseamnă, simultan, a fi consacrat zeilor și marcat de un stigmat indelebil. După cum o arată faimoasa analiză a lui Émile Benveniste, „sacru” (*sacer*) este intim legat de *sacrificare* (cu sensul de a conferi un caracter sacru, de a „sacraliza”). Din acest unghi, „sacrificiul” apare ca un rit de trecere din ordinea profanului în ordinea sacralului, iar această trecere are loc prin moarte (adică prin „sacrificare”), întrucât numai prin acest gest radical, înfăptuit de „sacerdot” (*sacerdos*), stigmatul indelebil al ființei / lucrului care poartă numele de *sacer* este șters. *Sacer* nu trebuie confundat, ne previne același autor, cu *sanctus*, care înseamnă, potrivit unei definiții întâlnită în *Digeste* I, 8, 8, „a fi interzis și protejat de atingerea oamenilor”. Dacă primul cuvânt evocă o stare naturală, cel de-al doilea este rezultatul unei acțiuni cu caracter prohibitiv, care face ca un lucru sau o ființă să nu poată fi atinse. De aceea, se spune *via sacra*, *mons sacer*, *dies sacra*, dar și *murus sanctus* sau *lex sancta*. Diferența dintre cei doi termeni reiese mai cu seamă din felul în care *sacer* refuză gradele de comparație (de vreme ce este o calitate absolută), în timp ce *sanctus* și le alătură în chipul cel mai firesc (de exemplu, *sacrosanctus*) (cf. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. 2, „Pouvoir, droit, religion”, Paris, 1969, p. 187-192. De asemenea, Roger Caillois, *op. cit.*, p. 36 sqq, autor care atrage atenția asupra aceleiași particularități a sacralului, atunci când vorbește de „*dialectica*” sau de „*ambiguitatea*” sa. Potrivit lui Caillois, forțele – „*energiile*” – care caracterizează sacralul pot fi atât bune, cât și rele, această dualitate derivând nu din natura lor, ci din orientarea pe care o iau sau care li se dă acestor forțe. „*Sciizunea sacralului* – scrie filosoful francez – *produce [ați] spiritele bune [, cât] și pe cele rele, preotul și vrăjitorul, pe Ormazd și Ahriman, pe Dumnezeu și Diavol*”, atitudinea credincioșilor față de fiecare din aceste specializări trădând aceeași ambivalență: de atracție, dar și de respingere, de oroare, dar și de iubire).

³⁶ Instituind și asigurând un dute-vino indispensabil între cele două entități (sacră și profană), riturile preveneau amestecul lor, care putea constitui un factor de gravă perturbare a echilibrului natural al Universului. De aici și însemnătatea interdicțiilor sau a tabuurilor, menite a conserva specificitatea fiecărui domeniu (*ibidem*, p. 23-24, 26.28).

Aceeași indistinție este perceptibilă și în raporturile omului medieval cu natura, considerată de el ca o adevărată „oglină”. Aidoma predecesorilor săi din Antichitate, care manifestaseră o predispoziție similară³⁷, omul medieval se definea – și el – prin aceeași existență, numită de Mircea Eliade „deschisă”³⁸, care îi îngăduia să cunoască și, în același timp, să se cunoască. Pe de altă parte, natura fiind concepută – cum am văzut – ca o creație a Divinității, nu calitățile sale intrinseci erau importante pentru oameni, cât ceea ce le puteau ele sugera ca expresie a transcendentului. Natura nu era, în Evul Mediu, nici mută și nici opacă, fără sens sau fără scop. Ea „trăia” și „vorbea” efectiv, oferind tuturor nenumărate învățăminte moralizatoare. De aceea, pe lângă faptul că i-a obligat în mod constant pe oameni la un exercițiu hermeneutic, perceperea factorilor naturali ca o manifestare a transcendentului a blocat, multă vreme, nu numai dezvoltarea unui simț estetic independent, eliberat de conotații religioase³⁹, dar, cel puțin la prima vedere, și orice operațiune de prădare sau prelevare, susceptibilă de a tulbura ordinea naturală (situație care, în societățile preistorice reclama adesea o compensație rituală cu scopul restaurării echilibrului astfel zdruncinat). Ar fi, desigur, extrem de tentant să explicăm prin această percepție particulară îndelungată „subdezvoltare” a lumii medievale și încetineala extremă a progreselor ei în materie de exploatare a resurselor, dacă dovezile de sens contrar nu ar fi, din păcate, atât de numeroase⁴⁰. Totuși, nu pot fi, oare, amîndouă, în mod logic atribuite mai puțin unei imposibilități de ordin tehnic, cât expresiei unei cu totul alte *culturi*, diferită de aceea modernă? Și, din același unghi, nu capătă cunoscuta sintagmă „economie naturală” un sens cu totul diferit: nu acela – altminteri binecunoscut – de sistem în care consumul reglează o producție centrată pe factorii „naturali” (pămînt, agricultură etc.), ci de sistem productiv care „respectă” natura, conformîndu-se legități-

³⁷ Oamenii acestei epoci au crezut și ei în prezența nemijlocită a divinităților în natură, manifestată fie prin diferite fenomene (al căror caracter, pozitiv sau negativ, sugera predispoziția respectivelor divinități), fie prin componentele – zoologice sau botanice – ale naturii însăși, considerată a fi într-o relație specială cu supranaturalul. Credința în prezența invizibilului în vizibil era atât de puternică și de răspîndită (uneori, probabil, și exagerată), încît a făcut adesea obiectul sarcasmului unor contemporani – ca, bunăoară, Petronius, celebrul autor al *Satirikon*-ului (sec. I d. Hr.) – poate mai circumspecți în această privință (*apud* Günther E. Thüry, studiul intitulat „Antike” din capitolul „Umwelt” în Peter Dinzelsbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1993, p. 559).

³⁸ *Op. cit.*, p. 143-144.

³⁹ V. pe larg în această privință, Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 10, 13, 15, 66-71, 291-293. De asemenea, Marc Bloch, *Societatea feudală*, vol. 1, „Formarea legăturilor de dependență”. Traducere de Cristina Macarovici. Postfață de Maria Crăciun, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, p. 102-103. Pentru dimensiunea religioasă a esteticii medievale, v. Umberto Eco, *Arta și frumosul în estetica medievală*. Traducere din limba italiană de Cezar Radu, București, Ed. Meridiane, 1999.

⁴⁰ Atitudinile și conduitele de dominare și exploatare a naturii prin descări, deșteleniri, defrișări etc. au fost, din motive deopotrivă demografice și economice, extrem de răspîndite, dacă nu chiar dominante în Evul Mediu (pentru exemple în acest sens, v. *inter alia* Günther E. Thüry, *op. cit.*, loc. cit., p. 563 *sqq.*). Aceași lucru este, desigur, valabil și pentru Antichitate.

lor (ciclurilor) ei obiective (în cazul de față, divine)? În ambele privințe, un răspuns net afirmativ rămîne, încă, îndoielnic.

O dovadă incomparabil mai clară a faptului că vocația interpretativă a oamenilor în raport cu realitatea înconjurătoare a predominat, totuși, în Evul Mediu, față de capacitatea lor de a observa reiese atît din paupertatea relativă a vocabularului referitor la plante, specific poemelor epice și creațiilor din ciclul „curtean”⁴¹, cît și din constatarea că martorii procesului de reînnoire a Creștinătății occidentale începînd cu secolul al XI-lea au fost insensibili la prefacerile care se petreceau. Din „erupția formelor feudale”, proprie acestei perioade, contemporanii n-au reținut – așa cum s-a observat – decît „tumultul dezordinilor” provocate de vechile structuri pe cale de a se destrăma. Oamenii epocii n-au observat că, „în ordinea realităților temporale, lumea se schimba în jurul lor”⁴², luînd, treptat, o altă înfățișare. Cei ce au trăit în acel timp, nu au fost, desigur, cu totul indiferenți la spectacolul transformărilor. Singura diferență e că ceea ce considerăm noi, astăzi, important, era privit de ei ca lipsit de semnificație (cuvînt care trebuie luat aici în literalitatea sa), preocupările lor concentrîndu-se într-o cu totul altă direcție. Simptomele de „creștere” selectate de mărturiile vremii priveau, invariabil, *sacralul*. În ochii contemporanilor, singurele modificări, cît de cît relevante, pentru destinul omului, singurele „schimbări...susceptibile să intre, pentru a-l devia, în curentul istoriei” erau cele spirituale, față de care erau și cei mai atenți. Nu dezvoltarea forțelor productive sau transferul forțelor de comandă erau demne de reținut din punctul lor de vedere. „Pentru ei,... adevăratele structuri ale istoriei erau [dimpotrivă] *spirituale*”⁴³.

⁴¹ Cf. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 53.

⁴² Georges Duby, *op. cit.*, p. 213-214.

⁴³ *Ibidem*. Această atitudine, a cărei origine se cuvine căutată, ca în altele alte cazuri ținînd de aspectul intelectual al reprezentărilor medievale, în opera Fericitului Augustin (mai precis, în *De doctrina christiana*, scriere care pune bazele interpretării simbolice a Universului), nu trebuie, totuși, generalizată. Ea pare, din multe puncte de vedere, o interpretare mai curînd filosofică, un model de conduită și o proiecție mentală mai degrabă culturală, decît o atitudine specifică întregii societăți. Altfel, nu ne-am putea explica procesul lent, dar constant, de cucerire a naturii, de „domesticire” a ei, sesizabil, cum am notat deja, încă de la începuturile Evului Mediu, în forme înscrise într-un registru extrem de larg, care mergeau de la simplul cules, pînă la defrișările, desțelenirile și desecările de anvergură, menite a extinde terenurile de cultură și lărgi, prin colonizare, spațiul locuit. Acest proces, care a schimbat treptat cadrul obiectiv de viață al societăților medievale, dublat și de noua perspectivă asupra lumii și a raporturilor dintre vizibil și invizibil, introdusă, cu începere din secolul al XII-lea, de influența crescîndă a aristotelismului, a condus la o nouă percepție a realităților înconjurătoare, din unghiul a ceea ce puteau însemna acestea prin ele însele și mai puțin ca ipostază globală a transcendentului. Fără îndoială că, între raționalismul destul de pronunțat al reprezentanților Școlii de la Chartres (din secolul al XII-lea), predispozițiile naturaliste ale gînditorilor englezi (manifeste un veac mai tîrziu) și creațiile poetice ale lui Petrarca (de la începutul celui de-al XIV-lea veac), în care elementele naturii ocupă un loc privilegiat, distanța – nu numai temporală – este considerabilă. Cu toate acestea, ceea ce le leagă, așezîndu-le sub semnul aceleiași atitudini, este sensibilitatea din ce în ce mai pronunțată față de mediul înconjurător, care va deveni, cu trecerea timpului, o dominantă a întregii societăți, anticipînd paradigma interpretativă modernă (v. pentru acest punct de vedere Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 215-224). Nici în această

Modul în care oamenii acestei epoci (sau, cel puțin, unii dintre ei) priveau lumea din care făceau parte ne dezvăluie încă o trăsătură particulară a medievalității: *caracterul integrativ al gândirii* și, implicit, *absența oricăror specializări discursive*. Evul Mediu nu „vorbea” despre politică în alți termeni decât despre filosofie și estetică, să spunem, sau decât despre teologie. Evidente pentru noi, astăzi, aceste distincții nu aveau atunci nici un sens. În „sistemul medieval de conștiință”⁴⁴, cuvîntul (*ideea*) avea același grad de realitate ca și „lumea obiectuală”, componentele universului vizibil nefiind deosebite de noțiunile care le desemnau. De asemenea, *concretul și abstractul, lumea viilor și a morților*, etc. nu apăreau – nici ele – mai limpede delimitate, frontierele lor specifice fiind, frecvent, reversibile și avînd roluri schimbătoare. Toate structurile de gândire care sînt, astăzi, autonome, apăreau (și *erau*) în Evul Mediu sudate prin raportarea lor comună la referentul fundamental al Creației și al participării la înfăptuirea proiectului divin, într-o riguroasă conformitate cu principiul predominării întregului asupra părții, a universalului asupra particularului și a eternului asupra efemerului⁴⁵. Teologia, bunăoară – pentru a ne opri la unul din exemplele cele mai clare de indistinție discursivă – era mai mult decât „regina” tuturor științelor. Ea era concepută ca deținînd și justificînd *toate* tipurile de cunoaștere, dar nu ca o „sinteză” intelectuală, în sensul pe care îl atribuim noi astăzi cuvîntului, ci ca o *summa*, cu alte cuvinte, ca o „enciclopedie”. După cum s-a și observat, „*inteligența acestei epoci aspira mai puțin la sinteză* [mai corect spus, la explicație – n. ns., Al. -F. P.], *cît la înțelegerea unei ordini*”, avînd un sens superior⁴⁶. Nu cauzele erau interesante pentru oamenii timpului, din moment ce totul avea o înrădăcinare divină, ci *semnificația* evenimentelor în economia generală a sacrului. De aceea, cunoașterea avea, la rîndul ei, întotdeauna, un aspect universal, aspirînd la totalitate, fiecî text sau rostire savantă adoptînd, indiferent de chestiunea tratată – și cu atît mai mult dacă aceasta era particulară – forma unui compendiu, care îngloba toate aspectele sistemului natural și social.

Una dintre cele mai exemplare ilustrări ale acestei gândiri integrative a medievalității o reprezintă concepția (sau percepția) oamenilor acestei epoci despre Univers, care evoacă, deopotrivă, toate particularitățile expuse pînă acum. Trei atribute caracterizau Universul în Evul Mediu: *unitatea, izomorfia și ierarhia*. Cosmosul medieval era, mai întîi, unitar și izomorf, în sensul că părțile sale componente, „regnurile” pe care le îngloba – în principal Cerul și Pămîntul – nu erau imaginate drept autonome, ca astăzi, ci, dimpotrivă – cum am văzut – strîns legate în cadrul aceluiași sistem și, pe de altă parte, ca a-

privință, generalizările nu sînt, totuși, lipsite de riscuri. Sensibilitatea sporită față de natură pare a fi fost – și ea – mai întîi un fenomen mai curînd intelectual și elitar, decât popular, mulțimile continuînd multă vreme să rămînă fidele aceleiași viziuni simbolice și integratoare, care dominase secolele Evului Mediu. La acest nivel, schimbarea nu s-ar fi produs, potrivit unor opinii, decât foarte tîrziu, în secolele XVIII-XIX, odată cu „revoluția industrială” (v. în acest sens studiul lui Rolf P. Sieferle din capitolul intitulat „Neuzeit” în Peter Dinzelsbacher (Hg.), *op. cit.*, p. 580).

⁴⁴ Expresia este a lui Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 14-15, 16, 278, 292; Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 35, 46.

⁴⁶ Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 46.

vînd *forme identice* (fapt sesizabil, între altele, deopotrivă la nivelul vocabularului feudo-vasalic, intens contaminat de terminologia religioasă, pătrunsă, la rîndu-i, de multe cuvinte specifice obiceiurilor feudale și monarhice, și în bogata literatură a viziunilor, care atestă o totală indistinție între spațiul real al călătorilor extatici și cel imaginar, al deplasării lor⁴⁷). În pofida unității și a izomorfismului lor, componentele Universului nu erau, însă, „egale” și nici nu aveau același statut. Atît elementele lumii celeste, cît și structurile lumii terestre erau organizate pe baza unui raport riguros de determinare, funcționînd de sus în jos, potrivit unei scări a perfecțiunii, al cărei punct de pornire îl constituia divinitatea, entitatea perfectă între toate, punctul terminus găsindu-se „dedesubt” în zona subpămînteană a tenebrelor. Această ierarhie, care constituia „*modul major al gîndirii medievale*”⁴⁸, nu era, pur și simplu, doar una de filiație, organizată, adică, în funcție de succesiunea (timpul) în care fuseseră create diferitele sale componente. Principiul ei ordonator, specific deopotrivă ființelor și lucrurilor, era unul – așa-zicînd – de proximitate: *distanța* față de divinitate a diverselor entități, măsurată calitativ, după *gradul lor de perfecțiune* sau – potrivit cuvintelor lui Louis Dumont – în funcție de *perinența lor relativă pentru mîntuire*⁴⁹.

⁴⁷ Spațiile imaginare ale topografiei creștine – Infernul, Purgatoriul, Paradisul – nu numai că erau „văzute” la fel de concret, în privința atributelor, ca și spațiile vizibile, dar erau și localizate (chiar dacă nu cu precizie) în imediata proximitate sau în prelungirea (*recte* la limita) geografiei naturale, trecerea dintr-o parte în alta făcîndu-se în chipul cel mai firesc (deși, niciodată de la sine, ci prin „mecanisme” rigurose reglementate: rituri de trecere și viziuni extatice) (cf. Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, p. 90 *sqq.*). Destul de semnificativ este și faptul că, în timp ce descrierile epocii, fie savante, fie populare, ezitau, uneori, să atribuie o amplasare precisă primelor două din locurile menționate (Infernul și Purgatoriul) – pe pămînt?; sub pămînt? – erau, în schimb, foarte prompte în a constata că cel de-al treilea (Paradisul) se află cu siguranță undeva, „aici”, în cuprinsul universului vizibil, cel mai probabil spre Răsărit sau în Sud (Iadul și Purgatoriul fiind, dimpotrivă, întotdeauna asociate Nordului întunecat).

⁴⁸ Expresia este a lui Francis Dubost, fiind inserată într-un context care merită citat în întregime: „Supravalorizarea dimensiunii verticale reprezintă...modul major al gîndirii medievale, în pendularea ei neconținută între Cer, Pămînt și Infern. Ea susține concepția unei societăți ierarhizate, după imaginea lumii celeste...Ea asimilează cunoașterea unei ridicări de la sensibil către inteligibil, de la literal, la figurativ. Ea dă elanului mistic o orientare constantă [iar] dialecticii o dublă mișcare, de înaintare și întoarcere, moștenită de la filosofile neoplatoniciene...Ea se pretează la punerea în ordine a conceptelor, clasificării valorilor, ideii unei scări a ființelor. Ea propune ca ideal de viață un itinerariu care urcă treptat spre Dumnezeu...Ea este axa naturală a difuziunii luminii divine și susține tema «iluminării», dragă franciscanilor. Ea îl smulge pe om limitelor condiției umane, pentru a-l pune în legătură cu Dumnezeu și puterile benefice ale Cerului creștin, în timp ce, la cealaltă extremitate, ea menține omniprezența obsesiei Căderii și a chinurilor Prăpastiei. În sus, ea fixează speranța și caută în jos sursa nenorocirilor” (Francis Dubost, *La genèse de l'impensable dans la fiction médiévale* în *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e – XV^e siècles)*. Études rassemblées par Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner, Paris, 1993, p. 59).

⁴⁹ Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 51 (v. și ediția în limba română: *Eseu asupra individualismului. O viziune antropologică asupra ideologiei moderne*. Traducere de Luiza și Laurențiu-Ștefan Scalat, București, Ed. Anastasia – CEU Press, s. a.).

Imaginea organizării ierarhice a Universului⁵⁰ i se datorează lui Dionisie pseudo-Areopagitul, al cărui dublu tratat (*Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească*), tradus în limba latină de Ioan Scotus Eriugena în secolul al XI-lea, s-a bucurat de o mare popularitate pe tot parcursul Evului Mediu. Potrivit lui Dionisie⁵¹, atît ierarhia celestă, cît și aceea terestră⁵² au fost stabilite de Dumnezeu⁵³, care a precizat, în același timp, nu numai funcțiile îngerilor și locul cuvenit oamenilor în acest spațiu atotcuprinzător, dar și „gradațiile” sacralității în Cer și pe Pămînt (indispensabile pentru transmiterea, din aproape în aproape, a „razelor celor dumnezeiești”)⁵⁴. Faptul că, potrivit celor arătate de Dionisie, ierarhia Universului era de origine divină și că, pe de altă parte, același principiu guverna ambele lumi explică ponderea deosebită a noțiunii de ierarhie în viața de zi cu zi și în imaginarul acestei epoci, ca și, pe un plan mai general, imposibilitatea oamenilor de a gîndi multă vreme ordinea socială altcumva decît în respectul înfîietății și al superiorității justificate. În plus, toate legăturile fiind organizate vertical, era firesc ca

⁵⁰ Familiară, de asemenea, și gîndirii arabe din secolul al X-lea, cum ne-o indică scrierile medicului și filosofului Al-Farabis, puternic înfrîurite de filosofia platoniciană și neoplatoniciană. Potrivit acestei concepții, ființa umană ocupă cea mai înaltă treaptă a lumii materiale, fiind, prin urmare, capabilă de a ajunge la Intelectul activ (parte constitutivă a gradațiilor celeste) și, prin aceasta, de a face legătura dintre lumea materială și Principiul creator unic (cf. Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978, p. 71 sqq).

⁵¹ Pentru considerațiile care urmează, am folosit ediția publicată de Institutul European din Iași: Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfață de Ștefan Afloroaiei, Iași, Institutul European, 1994.

⁵² Nunită de autor prin expresia „treptele rînduielilor pămîntești (bisericești)” care – scrie el mai departe – „sînt un reflex al raportului armonios și bine rînduit față de cele divine” (*Ibidem*, p. 27).

⁵³ „Ierarhia este, după mine, o rînduială sfîntă, o cunoștință și o lucrare ce duce, pe cît se poate, la asemănarea cu divinitatea și înalță, în proporție corespunzătoare, pînă la imitarea de Dumnezeu” (*ibid.*, p. 35).

⁵⁴ Pentru Dionisie, revelația, mesajul, verbul divin etc. împrumută, invariabil, „chipul” unic al luminii (expresie care revine în repetate rînduri în textul său), expansiunea ei avînd loc gradual, de sus în jos, de-a lungul fiecărei trepte a ierarhiei care structurează Universul. Următorul pasaj este, în acest sens, cît se poate de elocvent, ceea ce ne determină să-l redăm integral, în ciuda lungimii sale: „[Ierarhia este] o imagine a frumuseții divine, celei de la obîrșie, ce operează în chip sacru și prin trepte și cunoștințe ierarhice, tainele strălucirii sale proprii [...] Legea cea întru totul sfîntă a divinității este aceasta: ca ființele din ordinul al doilea să fie conduse la lumina cea prea-dumnezească de cele din primul ordin. Dar nu vedem noi oare că și lucrurile sensibile din lumea materială pătrund mai întîi în substanțele ce sînt mai înrudite cu dinsele și apoi, prin acestea, își arată ele puterea asupra altora? După cum se cuvine, deci, toată obîrșia și temelia oricărei frumoase rînduiei nevăzute sau văzute îngăduie, în același chip, ca razele cele dumnezeiești să pătrundă în duhurile cele mai asemenea cu Dumnezeu și apoi, prin mijlocirea acestora... să străbată pînă la (duhurile) cele mai inferioare și să fie văzute de dinsele, potrivit cu starea lor. Tot astfel și acești oameni [ai ierarhiei bisericești – n. ns. – Al.-F. P.] ce intuiesc mai întîi pe Dumnezeu au datoria să facă... pe membrii cei din al doilea ordin să se bucure de privilegiile contemplărilor divine” (*ibid.*, p. 36, 115).

relațiile dintre părțile componente ale lumii – inclusiv cele de la nivel social – să fie, în sensul cel mai autentic al cuvîntului, de *dependență*, (ceea ce, în treacăt fie zis, sugerează și întemeierea religioasă, nu numai contextual-istorică, a vieții sociale medievale⁵⁵).

Organizarea ierarhică a Universului creștin reprezintă o inovație considerabilă în raport cu Antichitatea greco-romană, care acordase un loc precumpănitor nu sistemului „sus-jos”, ci opoziției „dreapta-stînga”, cuplu preluat și de creștinism – cum o demonstrează atât Vechiul, cât și Noul Testament⁵⁶ – dar mai puțin apreciat decît celălalt, sortit, în epocă, să orienteze în mod decisiv „*dialectica esențială a valorilor*”⁵⁷, în toate domeniile vieții.

Există nenumărate alte exemple care pun în lumină această viziune „holistă” (expresia îi aparține lui Louis Dumont⁵⁸) și armonică a Cosmosului medieval. Concepția despre ființa umană, bunăoară, era o limpede oglindire a totalității⁵⁹. Spre deosebire de epoca noastră, marcată de distincțiile pe care le știm, în Evul Mediu activitățile omului nu ajunseseră încă a fi separate în categoriile (religioase, politice, morale, ori culturale) in-

⁵⁵ Iată cum descrie Dionisie relațiile care se stabilesc la nivelul componentelor ierarhiei celeste: „*Ordinul sfinților arhangheli stă pe aceeași treaptă cu principatele cerești; căci ei și îngerii formează o ierarhie și o rînduială, după cum am spus; însă pentru că nu există vreo ierarhie care să nu aibă puteri prime, mijlocii și ultime, de aceea ordinul arhanghelilor, prin situația lui mijlocie în ierarhie, jine în legătură comună ambele extreme ale ei (ierarhie). El (ordinul) comunică și cu începătorile cele prea-sfinte și cu sfinții îngeri. Cu unii, prin aceea că este îndreptat îndeosebi spre înălțimea începătoriei celei mai presus de ființă și o imită pe aceasta..., unind pe îngeri între ei, potrivit rînduielilor celor bine ordonate;...iar cu ceilalți comunică el (ordinul arhanghelilor) prin faptul că ei au un rol de tălmăcitori, primind în chip ierarhic, prin mijlocirea primelor puteri, iluminările cele divine, vestindu-le pe acestea cu bunătate îngerilor, iar prin îngeri, descoperindu-le și nouă, așa precum se cuvine fiecărui grad al celor luminași în chip dumnezeiesc” (ibid., p. 52-53). Asemănarea acestei tipologiei a raporturilor celeste cu faimoasa evocare a ierarhiei sociale aparținînd lui Adalbéron din Laon (v. *infra*), măcar în privința „organicității” amîndorura, este frapantă. Să fie numai o pură întîmplare faptul că atât ea, cât și reinscrierea textului Pseudo-Areopagitului în cultura Occidentului creștin sînt contemporane?*

⁵⁶ Și, deopotrivă, am putea adăuga, operele marilor teologi ai Evului Mediu. Referindu-se la Paradisul terestru, Toma d'Aquino, bunăoară, afirmă că acesta s-ar afla în Orient („*locul cel mai nobil de pe Pămînt*”), întrucît Orientul se află în partea dreaptă a Cerului, iar „*dreapta este mai nobilă decît stînga*” (apud Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e – XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 285).

⁵⁷ Apud Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: „Pentru ediția românească” de Jacques Le Goff. Traducere, prefață și note de Maria Carпов, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1995, p. 21-22 (vol. I).

⁵⁸ *Op. cit., passim*.

⁵⁹ „*Acest principiu [al totalității] – notează pe bună dreptate Walter Ullmann – este dificil de înțeles de către noi, oamenii moderni..., atât de obișnuim să gîndim în categoriile normelor religioase, morale [și] politice, încît uităm că apariția lor este destul de recentă. Cu toate acestea, doar dacă vom trata acest principiu al indivizibilității sau totalității ca un principiu operațional vom putea ajunge la o mai bună înțelegere a însăși istoriei medievale” (cf. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Barnes & Noble Inc., New York, 1966, p. 33).*

troduse de o tot mai adâncă specializare. Din perspectiva spiritualității creștine, omul era, în această epocă, un întreg indivizibil, judecarea lui fiind dependentă de etica religioasă. La fel, comunitatea credincioșilor era un „totum” unitar (*corpus Christi*), sudat prin credință și inspirat de normele deductibile din ea⁶⁰. Nici *corpul*, ca atare, nu se sustrăgea acestei percepții particulare. Teologii vremii, de pildă, amestecau frecvent genurile, considerând trupurile ca fiind dotate cu ambele tipuri de proprietăți, masculine și feminine – interpretare care nu excludea nici corpurile sfinte, cum ne-o arată imaginile scripturale și iconografice din secolul al XII-lea înainte, unde trupul Mântuitorului apare învestit cu funcții (*recte* însușiri) nutritive tipic feminine, cum ar fi lactația (*laptele și singele* fiind secrețiile prin excelență sfinte ale corpului martirizat al lui Hristos). Chiar și referințele care identifică trupul lui Hristos cu Biserica denotă, în fapt, același „holism” al sexelor, de vreme ce instituția ecleziastică apare, invariabil, ca o personificare feminină („Biserica maică”), receptacolul protector al tuturor credincioșilor fiind *sinul* ei, asociat, sistematic, atât Tatălui, cât și Fiului. O viziune integratoare întrutotul identică transpare și din interpretarea raportului dintre sexe prin analogie cu relația dintre trup și suflet, comentatorii medievali ai Bibliei repetând cu regularitate că spiritul față de „carne” este aidoma masculului față de femelă. Nici tradiția științifică a epocii nu este străină de acest „metisaj”. Masculinul și femininul erau concepute ca ipostaze ale aceleiași fiziologii, sistemul reproductiv al femeii fiind, în opinia tuturor autorilor, inversul răsturnat al celui masculin. Nu este, de aceea, de mirare că permeabilitatea sau intervertirea sexelor constituiau un postulat fundamental al teoriei fiziologie a epocii. Potrivit acestei optici, toate secrețiile corpului erau considerate *singerări*, ultimele fiind descrise ca *secreții*. De aceea, nu era deloc anormal pentru un medic să vorbească despre menstruație sau lactație masculină sau de spermatogeneză feminină: asemenea schimbări de atribuții erau, în epocă, uimitor de frecvente⁶¹. Se cuvine, totuși, să notăm că această îmbinare a genurilor nu însemna, nici la acest nivel, indistinție sau confuzie: departe de a anula diferențele firești, imaginea corpului ca un „tot” divulgă, dimpotrivă, aceeași poziționare ierarhică a componentelor, pe care am constatat-o la toate celelalte părți ale Cosmosului creștin⁶². Nici în acest caz, așadar, viziunea integratoare nu producea dihotomii; ea opera doar distincții.

Ca și noțiunea medievală de Putere (mai precis, de „putere teocratică”)⁶³ sau chiar ca ritualurile și ceremoniile epocii⁶⁴, o altă ilustrare, incomparabil mai celebră, a aceluiași

⁶⁰ Despre vizualizarea „corporală” a societății creștine, v., pe larg, *infra*.

⁶¹ Referitor la această intervertire a sexelor, v. pe larg, Caroline Walker Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages in Fragments for a History of the Human Body*. Edited by Michel Feher, with Ramona Naddaff, and Nadia Tazi, Urzone, New York, 1989, Part One, p. 185 *sqq.* și Thomas Laqueur, *Corpul și sexul de la greci la Freud*. Traducere din engleză de Narcis Zărnescu, București. Ed. Humanitas, 1998, *passim*.

⁶² V. mai pe larg *infra*.

⁶³ „Principiul totalității”, cum l-a numit Walter Ullmann, se aplică, de fapt, teoretic, oricărei forme de autoritate specifică Evului Mediu, fie aceasta pontificală, imperială, regală sau seniorială (*op. cit.*, p. 138).

⁶⁴ În măsura în care ansamblul de gesturi și momente care le compuneau constituia o *reprezentare*, sensul global al acesteia era de a evoca esența realității, construită aproape „cinematografic”,

atribut era, desigur, catedrala gotică. Potrivit faimoasei analize – astăzi clasică – a lui Erwin Panofsky, catedrala încarna – aidoma tuturor construcțiilor enciclopedice ale scolasticității – întregul sistem al cunoștințelor creștine, menirea ei fiind de a exprima logică invizibilă a lumii. Totalitatea se oglindea în fiecare din părțile sale componente, într-o asemenea măsură, încît fiecare detaliu era o replică în miniatură a catedralei însăși. Pe de altă parte, aceste detalii se îmbinau într-un „discurs” general, ca părți care structurau nu numai construcția, în sine, ci și *mesajul* ei transcendent. Pe scurt, catedrala ilustra un Cosmos, fiind, în același timp, ea însăși, unul⁶⁵.

Unitatea armonică a structurilor izomorfe și ierarhizate ale Universului creștin nu excludea, oricît ar părea de ciudat, contradicțiile și confruntările. Acestea erau, de fapt, consubstanțiale lumii, definindu-se sub forma unor cupluri ireductibil-antagonice (*celest-terestru*, *Dumnezeu-Diavol*, *materie-spirit*, *corp-suflet*, *dreapta-stînga* etc.), construite după regula corespondenței celor două „regnuri”. Faptul denotă că, în pofida coerenței sale imaginare, lumea medievală nu era „cea mai bună dintre lumi posibile”, și nici într-atît de armonioasă cum încerca să demonstreze doctrina religioasă oficială. Cu toate acestea, conflictele care o „scandau”, deși profunde și durabile, nu constituiau expresia unor tendințe anarhice și nici simptomul obișnuit al inerentei tensiuni dintre organizare și dezorganizare. De fapt, poate că mai potrivit ar fi să vorbim aici nu de „conflicte”, în adevăratul înțeles al cuvîntului, cît de o relație în același timp complexă și subtilă, care nu se solda cu ruperea legăturii dintre componentele binomurilor în care se întrupa, ci, oricît de paradoxal ar părea, prin afirmarea ei și mai apăsată, ca particularitate inconfundabilă a unui *dualism*, în care mulți dintre cercetătorii epocii au văzut una dintre trăsăturile cele mai importante ale „Weltanschauung”-ului medieval. Ca ipostaze punctuale ale mai sus amintitei întrepătrunderi dintre sacru și profan, aceste cupluri (și multe altele, pe care nu le mai menționăm) sînt în cel mai înalt grad caracteristice pentru ambivalența inerentă modului de a gândi și a fi al tuturor oamenilor

prin însumarea secvențelor ei succesive. Cum între „esență” și „aparență” mentalitatea comună a epocii nu făcea – potrivit viziunii „holiste” despre care vorbim – vreo distincție, reprezentarea unui proces sau a unei funcții era, în principiu, considerată tot una cu procesul sau cu funcția înseși (ceea ce, în treacăt fie spus, ne edifică și asupra importanței atașate în Evul Mediu corectitudinii și „completitudinii” tuturor ritualurilor și ceremoniilor, considerate ca fiind decisive pentru validarea lor publică și mistică). Bunăoară, în ceremoniile acompunînd primirea persoanelor de rang înalt, fie laice sau ecleziastice, dovezile de respect care compuneau ceremonialul constituiau o demonstrație *ipso facto* a excelenței acelei persoane. Pentru a exista, această excelență trebuia continuu (re)actualizată. Ignorarea ostentativă a mărcilor de respect risca să o compromită iremediabil, făcînd necesară o reparație pe măsură (mai multe sugestii interesante în acest sens la Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991, p. 50 *sqq.*).

⁶⁵ Pentru aceste considerații, v. A. J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 93, dar, în primul rînd, Erwin Panofsky, *Arhitectură gotică și gândire scolastică*. Traducere și note de Marina Vazaca. Cu o postfață de Sorin Dumitrescu, București, Ed. Anastasia, s.a..

epocii, dar pe care Aaron J. Gourevitch o consideră ca fiind cu deosebire ilustrativă pentru religiozitatea (echivalată de el cu *cultura*) mediilor populare, așa cum poate fi aproximată aceasta din literatura hagiografică, din „penitențiale” sau din anecdotele edificatoare (*exempla*) inserate în predicile clerului⁶⁶. În mod cu totul paradoxal pentru o epocă aparent atât de străină de ideea devenirii, așa cum o înțelegem noi astăzi, aceste antinomii erau, chiar dacă numai vag, întrevăzute ca o condiție aproape esențială și a progresului însuși, interpretat, însă, dintr-un unghi eminent *moral*, ca impunere treptată a *spiritului* la scara întregii lumi. Modernitatea și paradigma științifică de cercetare au distrus, prin simplificare, edificiul mental din care a luat naștere această complexă interpretare. După cum s-a observat, unghiul scientist de explorare a lumii – dar, firește, și *actul însuși* al acestei cercetări, multă vreme imposibil de gândit cu categoriile logice obișnuite, orientate doar spre transcendent – au avut drept urmare repudierea tuturor calităților cărora nu li se putea aplica o măsură fizică. În felul acesta, cosmosul nostru omogen și atomizat s-a substituit universului ierarhic de odinioară, valorizarea etică încetînd, la rîndu-i, de a mai fi universală, pentru a se restrînge doar la „*sentimentul și voința omului*”⁶⁷.

⁶⁶ Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*. Traduit du russe par Elena Balzamo, Paris, Aubier, 1996, p. 300 *sqq.* Una din expresiile cele mai caracteristice ale acestei ambivalențe o constituie, în opinia istoricului rus, *grotescul medieval*, amestec insolit de hilar și seriozitate, specific atitudinii populare față de forțele malefice (p. 329). Spre deosebire de Mihail Bahtin, pentru care grotescul – cu aspectele sale definitorii: comicul și deriziunea – reprezintă *inversul* culturii oficiale, Gourevitch vede în acest ansamblu de atitudini și comportamente, antinomice o modalitate *organică* de gândire, o trăire a realului *simultan* în ambele ipostaze – sacră și profană – , proprie în primul rînd segmentelor populare, dar care nu excludea nici creștinismul doctrinar (p. 301 *sqq.*). În contrast cu mentalitatea modernă, care nu se împacă, în genere, cu contrariile, mentalitatea medievală, dimpotrivă, le asocia strîns, fără a considera că acest lucru risca să afecteze unitatea constitutivă a Cosmosului. Aceeași „regulă” se întrevede limpede și în *literatura medievală*, construită, invariabil, pe antiteza dintre două personaje, dintre care unul este în mod obligatoriu pozitiv. După cum a observat mai demult František Graus, în reprezentările sociale ale cavalerului, exaltarea calităților sale (de obicei, vitejie, cinste, pietate) coexistă cu descrierile profund negative, care îi scot în evidență deficiențele. Cuplul „rege ideal-rege tiran” este, de asemenea, un laitmotiv al acestor creații, ca și binomul „trufie-umilință”, trecerea de la o stare la altă stare – de regulă, insesizabilă – fiind frecvent înfîlînită la personajele poemelor epice și, în genere, în multe din sursele timpului. Îngerul Luminii devenit Satan, prostituata reconvertită, guvernarea alunecînd în tiranie, evreul transformat în creștin ș. a. m. d. se numără printre ipostazele cele mai des evocate de aceste surse (*op. cit.*, p. 38-44, 45 *sqq.*). Este interesant să remarcăm faptul că tocmai *ușurința* acestor „glisări” probează unitatea universului medieval, susținută de contrariile respective. Este adevărat că această ușurință era un atribuit mai cu seamă al *degradării*, *ameliorarea* condiției fiind infinit mai greu de atins și necesitînd eforturi mari și constante. Acest lucru nu schimbă însă în mod semnificativ datele problemei: conviețuirea contrariilor era condiția însăși a existenței lumii. Tot Graus aduce ca dovadă a acestei ambivalențe caracterul însuși al *pieității* medievale, ale cărui contradicții erau evidențiate nu numai de conținutul și formele credinței, ci și de manifestările acesteia *la nivel individual*: nu rare erau cazurile cînd aceeași persoană, care adera la canoanele oficiale, vădea și înclinații inscriptibile în sfera superstițiilor sau chiar a păcatelor capitale (*ibidem*, p. 34-35).

⁶⁷ Constatarea îi aparține lui Alexandre Koyré, *apud* Louis Dumont, *op. cit.*, p. 257. Un exemplu foarte interesant și, în același timp, sugestiv, evocat de ultimul autor pentru a ilustra diferența

Poate că acest specific integrat al gândirii medievale, evocînd în chipul cel mai desăvîrșit idealul de unitate a lumii era, fie și inconștient, conceput pentru a depăși, prin re-sorbție, *realitatea multiplă, variată și autonomă a structurilor „profane”* ale lumii terestre, în care nu puțini – și pe bună dreptate – au văzut o trăsătură tot atît de definitorie a mentalului colectiv medieval, ca și aspirația, situată la antipod, de agregare. În termeni mai mult emblematici decît descriptivi, „mentalitatea medievală a multiplului” (după nimerita formulă a lui Osvaldo Capitani⁶⁸) este invocată, cel mai frecvent, pentru a caracteriza *cultura* acestei epoci, reducînd-o la opoziția elementară dintre clerici și laici, *litterati* și *illitterati*, „savant” și „popular”, intelectuali și non-intelectuali etc. Această clasificare este, desigur, simplistă. Ceea ce ar trebui ea, mai judicios, să denote este – potrivit observației lui Paul Zumthor – faptul că nici unul din grupurile care compuneau societatea medievală, nici chiar Biserica (decît foarte superficial și – am adăuga noi – foarte tîrziu) nu a exercitat asupra ansamblului vreo hegemonie totală și nici nu a suscitât, în jurul unui tip de cunoaștere organizat de el însuși, un consens „creator de *sens commun*», o concepție unică despre lume și viață”. Un asemenea bloc hegemonic nu s-ar fi constituit – potrivit aceleiași opinii – decît mult mai tîrziu, „sub presiunea monarhiilor

dintre viziunea modernă despre Univers, atomizată, fragmentată și plană și, pe de altă parte, aceea holistă, proprie medievalității se referă la mîna dreaptă și mîna stîngă (*ibidem*, p. 272 *sqq.*). „Ideologia” modernă analizează respectiva distincție prin *separarea* celor două componente (*stînga și dreapta*), între care vede o opoziție simetrică (cei doi poli avînd, cu alte cuvinte, același statut). Faptul că, în realitate, cei doi poli au o valoare *inegală* (noi nu facem cu stînga ceea ce facem cu dreapta sau invers) apare ca o trăsătură secundară în raport cu egalitatea „obiectivă”, de statut ontologic, a celor două mîini. Viziunea premodernă (în speță, medievală) nu concepea mîna dreaptă și mîna stîngă ca două entități separate și echivalente, ci le punea în relație de subordonare cu nivelul superior al *corpului*, ceea ce nu numai că le conferea, automat, o valoare *diferită* (eu pot, de pildă, să-mi servesc mai bine corpul *sie* cu dreapta, *sie* cu stînga, după caz), dar le și situa pe două trepte distincte ale unei ierarhii funcționale și simbolice, care decurgea atît din subordonarea celor două părți față de entitatea superioară care era corpul, cît, cum am constatat deja, și din valorizarea diferită a celor două „orientări”. În toate culturile vechi sau așa-zis „primitive”, *mîna dreaptă* este aceea a sceptorului, a autorității, a jurămîntului, a bunei-credințe; *stînga*, în schimb, a fraudei și trădării. *Dreapta* este mîna *îndemînică* prin excelență (cuvîntul însuși care o desemnează – „drept” – indicînd, după cum notează Roger Caillois, „abilitatea manuală, dreptatea unui raționament, norma juridică, franchisea caracterului, puritatea intențiilor...”, într-un cuvînt, tot ceea ce face fizic ori mistic, ca o forță să ducă «drept» către țelul ei”). Invers, *stîngăcia* e un semn de rea-credință și prevestire de insucces, identică fiind cu neîndemînarea și, în genere, cu tot ceea ce este socoteală sau manevră greșită. „*Dreapta și îndemînarea vădesc puritate și favoarea divină, stînga și stîngăcia – necurăție și păcat*”. Simbolurile acestei polarități fundamentale nu se rezumau, însă, doar la părțile corpului, ci aveau o cuprindere mult mai mare. Astfel, Eva, din care a luat naștere stîrpea umană păcătoasă, a fost creată din coasta stîngă a lui Adam – semnul sigur al unui profund deficit de calitate. În prezentările Judecății de Apoi, Isus le indică celor aleși Cerul cu mîna dreaptă, în timp ce damnaților le arată cu stînga gura înfricoșătoare a Infernului. În scenele care înfățișează Răstignirea, Soarele strălucește întotdeauna la dreapta Domnului, în timp ce Luna apare la stînga, alături de țîlharul cel rău și de sinagogă (*apud* Roger Caillois, *op. cit.*, p. 47-49). La Hugues de Saint-Victor (cca. 1096 – 1141), aceleași repere apar în corespondență cu membrii clerului, respectiv cu laicii (*apud* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 100). Exemplele pot fi înmulțite după voie.

⁶⁸ Citat de Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 34.

și a burgheziilor urbane, odată cu secolele XVI – XVII”, când mozaicul de opinii și comportamente specific culturii medievale a lăsat, treptat, locul unui model unic și din ce în ce mai clar conturat, de referință⁶⁹.

Această apreciere este întrucâtva inexactă, de vreme ce omite să considere dimensiunea profund religioasă (mai exact spus, *magico-religioasă*) a mentalului colectiv medieval, în consolidarea căreia creștinismul și Biserica au jucat un rol important ca instanțe tutelare. Ea apare, în schimb, corectă, dacă acceptăm faptul – altminteri indiscutabil – că Biserica s-a adaptat multiplicității formelor de manifestare ale acestei dimensiuni, nereușind să și le subordoneze sau să le controleze, decât odată cu secolele XII-XIII, deci, înaintea monarhiilor și burgheziilor urbane, care, în ceea ce le privește, nu au făcut decât să preia această tendință hegemonică și să o continue. O scurtă privire asupra ipotezei creștinismului pînă la începutul perioadei menționate (secolul al XIII-lea), confirmă, fără greș, această constatare.

În contrast cu o impresie larg împărtășită, potrivit căreia religia creștină ar fi fost, încă de la începuturile inserției sale în civilizația europeană, o structură compactă, cu articulații bine precizate și, mai ales, *definitivă*, sub raport doctrinar, se cuvine să observăm că ea se prezenta, în realitate, cu totul altfel, evoluția sa de-a lungul secolelor fiind marcată de mai multe etape, deosebite⁷⁰. Departate de a fi, așa cum s-a crezut, un sistem pe deplin încheiat al credinței, creștinismul „primei vîrste feudale”⁷¹ era, dimpotrivă, o religie extrem de flexibilă, neorganizată, încă, în tipare ferme și, mai ales, fragmentată

⁶⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁰ Reconstituirea amănunțită a acestor etape, la Hervé Martin, *op. cit.*, p. 231-247, 252-258. Potrivit istoricului francez, *prima fază* a acestei evoluții (încheiată în secolul al XII-lea) este aceea a rezistenței „gîndirii sălbatice” și a „sacrilui în stare brută”, fiind marcată – serie autorul – „de înfruntările severe dintre două sisteme religioase, două culturi, două viziuni asupra lumii”. „Reforma gregoriană”, cu efortul ei susținut de încadrare religioasă a Creștinătății apusene (efort ilustrat prin cîțiva termeni de bază: „parohie”, „căsătorie creștină”, „disciplină sacramentală” etc.) nu a reușit să elimine acest substrat păgîn, chiar dacă a contribuit la unificarea practicilor creștine. Credințele ancestrale și creștinismul oficial au continuat să coexiste și – mai ales – să se întrepătrundă la toate nivelele, nutrinđ o religiozitate hibridă, adesea contradictorie și, în continuare, extrem de greu de controlat. *A doua fază*, din secolul al XIII-lea, se definește prin victoria anevioasă a culturii clericale. Ea inaugurează o schimbare radicală de atitudine a elitelor ecleziastice față de „superstițiile” populare, ilustrată nu numai de apariția unei linii despărțitoare din ce în ce mai nete între ceea ce, de acum înainte, devine pietatea „ortodoxă” și multiplicitatea devierilor, dar, pe de altă parte, și de un amplu proces de epurare a credinței, prin care este înlăturată orice abatere de la regulă. Definitivarea rețelei parohiale, noile ordine religioase (franciscanii și dominicanii, augustinii și carmeliții) și, ca un corolar, prevederile celui de-al IV-lea Conciliu de la Lateran (1215) au constituit, în acest sens, cele mai redutabile instrumente, acțiunea lor răsfrîngîndu-se asupra întregii Creștinătăți apusene. Cu toate acestea, cultele tradiționale au rămas încă foarte puternice, rezistența lor adoptînd acum, cel mai adesea, forma denaturării practicilor legitime. Secolele XIV-XV marchează intrarea în *ultima etapă*, a *treia*, a evoluției creștinismului vest-european, caracterizată prin victoria conformismului religios și reprimarea sistematică a magiei și vrăjitoriei, cu care sînt asimilate toate supraviețuirile religiei populare.

⁷¹ Expresia este a lui Marc Bloch, *op. cit.*, vol. I.

din punct de vedere instituțional. Mentalitatea era, firește, cum am văzut, profund religioasă. Toată lumea, la începuturile Evului Mediu, „credea”. Formele acestei credințe, însă, erau cum nu se poate mai variate, sistematizarea fiind, în această privință, o operațiune practic imposibilă. În primul rând, dogmatica nu era pe de-a-ntregul definită, ceea ce autoriza, la nivelul datelor fundamentale ale Revelației, un „joc” interpretativ infinit mai liber decât atunci, când – mult mai târziu – elaborarea teologiei scolastice și reconsiderările teoretice aduse de Contrareformă au impus o serie de norme greu de conturnat. Pe de altă parte, nici crezul creștin nu era suficient de răspîndit în mase, acestea continuînd să fie tributare unui amalgam de credințe vechi, doar parțial (sau deloc) creștinate, care veneau din trecutul cel mai îndepărtat. Credincioșii aveau, cu siguranță, aproape toți, o cunoaștere sumară a aspectelor celor mai frapante pentru imaginație ale reprezentărilor creștine asupra trecutului, prezentului și viitorului lumii. Dar – după cum o arată nenumărate mărturii, extrase din literatura hagiografică, cărțile de penitență, catehismele populare sau din predicile timpului și după cum au constatat-o, deja, mai multe cercetări⁷² – alături de acestea, viața lor religioasă se hrănea „cu o pluralitate de credințe și de practici care, fie că fuseseră lăsate moștenire de unele magii milenare, fie că fuseseră născute într-o epocă relativ recentă, în sîmul unei civilizații animate încă de o mare fecunditate mitică, exercitau o presiune constantă asupra doctrinei oficiale”, obligînd-o la infinite compromisuri. Într-un cuvînt, potrivit penetrantei observații formulată odinioară de Marc Bloch (căruiua îi aparține și constatarea de mai înainte), „niciodată teologia nu s-a confundat mai puțin cu religia colectivă, simțită și trăită cu adevărat”⁷³. Mai exact spus, creștinismul „primei vîrste feudale” era un amalgam uriaș de elemente „ortodoxe”, ținînd de un nivel superior de pietate și de practici, respectiv credințe magice, sesizabile în toate compartimentele sociale, inclusiv printre membrii elitei, chiar dacă ele erau (cu bună știință sau spontan) interpretate aici într-o formă „adaptată”, potrivită cu imperativele dogmei⁷⁴. Nu întîmplător, de aceea, unii istorici contemporani nu

⁷² V. în acest sens, printre altele, cartea deja citată a lui Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge...*

⁷³ Cf. *Societatea feudală*, vol. I, p. 102.

⁷⁴ V. în acest sens subcapitolul subscris de Peter Dinzelbacher, intitulat „Mittelalter” din capitolul „Religiosität” in idem (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte...*, p. 122. Semnificativă pentru indistincția în care coabitau, chiar în sistemul de gîndire al persoanelor instruite, normele oficiale ale doctrinei creștine cu obiceiurile arhaice, dar creștinate, este relatarea pe care Beda Venerabilul o face despre modul concret în care au loc unele miracole taumaturgice produse după moartea regelui Northumbriei, Oswald și a Sf. Cuthbert, episcopul de Lindisfarne: în timp ce vindecările operate de ultimul se petrec într-o manieră „ortodoxă”, prin contactul direct cu moaștele personajului (cf. *op. cit.*, IV. 31-32, p. 267-268), tămăduirile din primul caz nu se datorează defunctului, ca atare, ci fie proprietăților locului în care acesta murise, fie însușirilor miraculoase ale diferitelor materii din acel loc (praf și pămînt), preparate într-un anumit fel. Faptul că Beda nu se pronunță deloc asupra acestor din urmă practici, ci doar le consemnează, fără a uita să specifice că ele erau proprii „multor oameni”, sugerează că autorul le considera perfect normale (*ibidem*, III. 9, p. 155-159 și IV. 3, p. 212, pasaj în care autorul relatează despre miracolele săvîrșite cu ajutorul

s-au sfiit să vorbească despre creștinismul medieval, în totalitatea sa, ca despre un *mit*, evidențind pericolul supraestimării succesului înregistrat de evanghelizarea maselor⁷⁵.

prafului amestecat cu apă de la locul unde fusese înmormântat Chad, episcopul Merciei). A treia categorie de miracole prezente în relatarea venerabilului abate sînt cele produse direct, în timpul vieții, de unele personaje celebre prin pietatea lor (*ibid.*, V. 2-6, p. 271-279; producătorul de miracole este aici Ioan, episcop de Hexham).

⁷⁵ J. Toussaert, bunăoară, pe baza unei bogate documentații referitoare la situația Flandrei în secolele XIV – XVI, comparată cu datele de istorie ecleziastică din alte țări occidentale, conchide că educația religioasă a maselor se găsea, în amintita regiune, la un nivel foarte cōborît, esența însăși a creștinismului rămînînd neînțeleasă multor comunități, pentru care credința se rezuma la respectarea mecanică a ritualului (*apud* Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge...*, p. 368). Într-una din primele sale cărți, Jean Delumeau exprima aceeași convingere, atunci cînd scria că „decreștinarea” provocată de emergența modernității este, de fapt, un fenomen ale cărui rădăcini se cuvin căutate în pietatea amalgamată a medievalității, definită prin prezența unor credințe, rituri și practici, prea puțin, în quasi-totalitatea lor, „canonice”. Potrivit opiniei sale, nu am avea nici un motiv, așadar, să situăm secolele XII – XIII la apogeul creștinismului medieval și cu atît mai puțin să vorbim despre decăderea sa în veacurile următoare. În pofida contradicțiilor care le-au marcat, atît Reforma, cit și Contrareforma (sau Reforma catolică) au promovat o creștinare mai consecventă a populațiilor europene și – în mediul citadin cel puțin – o spiritualizare a pietății incomparabil mai eficiente decît Biserica medievală. Între religia orașelor și aceea rurală a existat întotdeauna un veritabil abis, pe care păgînismul maselor nu l-a camuflat decît imperfect. Secolele XVI – XVIII nu reprezintă, de aceea, o epocă a „decreștinării”, ci, dimpotrivă, a unei „creștinări secunde”, cu mult mai largă și mai constrîngătoare decît prima (Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, *passim*). Ceea ce pentru istoricul francez este un proces de „recreștinare” forțată, pentru Ioan Petru Culianu este o „cenzură a imaginarului”, operațiune prin care Reforma a încercat să epureze credința de reziduurile-i păgîne (v. *Eros și magie în Renaștere. 1484*. Traducere de Dan Petrescu, prefată de Mircea Eliade, postfată de Sorin Antohi, traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan și Ion Acsan, București, Ed. Nemira, 1994, *passim*). Aceleași puncte de vedere se regăsesc (sau se deduc), cu unele variații – și, cîteodată, cu nuanțe semnificative – în (sau din) paginile subscrise (într-o ordine complet aleatorie) de Robert Delort (*La vie au Moyen Âge*, Lausanne, 1972, volum reeditat zece ani mai tîrziu la editura pariziană Seuil, în colecția „Points. Histoire”), Emmanuel Le Roy Ladurie (*Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, cu o ediție și în limba română: *Montaillou sat occitan de la 1294 la 1324*. Traducere, prefată și note de Maria Carпов, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1992), Jacques Paul (*Biserica și cultura în Occident, secolele IX – XII*. Traducere de Elena-Liliana Ionescu, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1996), Jacques Le Goff (*Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*. Studiu introductiv, note și traducere de Maria Carпов, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1986), Raoul Manselli (*La religion populaire au Moyen Âge: problèmes de méthode et d'histoire*, Québec-Paris, 1975), J. Ferté (*La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622 – 1695)*, Paris, 1962) și alții. În opinia lui André Vauchez, multe din aceste puncte de vedere rămîn inevitabil parțiale, întrucît pornesc de la premisa unui model „pur” de religiozitate, contaminat de interpretările populare. Mai corect ar fi, ne previne el, să considerăm religia compozită și ambiguă a creștinismului medieval ca adevărata sa față și unicul model de referință (v. în acest sens *Spiritualitatea Evului Mediu occidental, secolele VIII – XII*. Traducere de Doina Marian și Daniel Barbu. Postfată de Daniel Barbu, București, Ed. Meridiane, 1994).

Opinia lor este întărită și de faptul că, uneori, religia oficială nici măcar nu îngloba toate comunitățile umane, situație care s-a menținut mult timp și după secolul al XI-lea. O mărturie de epocă, bunăoară, prezentă în *Vita Sancti Willihelmi*, amintește de existența în Pădurea Neagră a unor oameni care, la data respectivă, nici nu auziseră de credința catolică⁷⁶. La aceasta mai trebuie adăugată atît calitatea mediocră a clerului, insuficient instruit, aleatoriu recrutat și manifestînd – adesea – un comportament incompatibil cu etica spirituală, cît și modul incorect de celebrare a liturghiei – prezentă în mai multe variante în Occidentul medieval⁷⁷ – și, de asemenea, caracterul întîmplător al actului de predicăție, care nu căpătase, încă, importanța de mai tîrziu. Descoperind Aquitania în jurul anului 1000, Bernard, director al școlilor din Angers, a fost șocat cel mai mult de formele pe care le îmbrăca în această provincie devoțiunea populară, centrată în principal pe cultul moaștelor. Deși primele relicvarii antropomorfice pe care călugărul angevin le-a văzut aici i s-au părut niște idoli la fel de periculoși ca și statuile păgîne, el a fost, totuși, constrîns să păstreze o tăcere prudentă și să nu încerce să schimbe niște obiceiuri care – potrivit mărturiei sale – aveau „o asemenea forță,...încît dacă aș fi rostit cu voce tare părerea mea..., aș fi fost pedepsit ca un ucigaș”⁷⁸. Este interesant de remarcat că, ulterior, Bernard din Angers s-a convertit la tipul de cult pe care, inițial, îl dezavuase⁷⁹.

⁷⁶ Cf. Peter Dinzelbacher, in idem, *Europäische Mentalitätsgeschichte*..., p. 122.

⁷⁷ Pînă în secolul al VIII-lea, obiceiurile liturgice au variat, în Occident, extrem de mult de la o regiune la alta. Bunăoară, exista o liturghie „ambroziană” (la Milano), una mozarabă (în Peninsula Iberică), alta celtică (în Irlanda), una galicană (în Franța de mai tîrziu), alta romană ș. a. m. d. După data menționată, grație contribuției decisive a Imperiului carolingian la procesul de unificare religioasă a Creștinătății latine, *sacramentum*-ul roman (unul din numele purtat, în epocă, de liturghie, pe lîngă *ministerium*, *officium*, *mysterium* etc.) va tinde, în varianta sa gelasiană și gregoriană, să devină dominant (cf. Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 114 – 115).

⁷⁸ *Apud* Georges Duby, *op. cit.*, p. 95 sqq.

⁷⁹ Fizionomia difuză a creștinismului occidental pînă în secolele XI – XII și puternicile latente păgîne s-au datorat, în mare măsură, pe lîngă diferențele adînci, culturale și lingvistice, dintre elita clericală și păturile populare, neîndoielnic și lentoarei cu care s-a răspîndit noua religie în Europa, cum o demonstrează, între altele, și creștinarea tardivă (în jurul anului 1000) a popoarelor scandinave și a celor slave din Europa centrală, ale căror vechi credințe s-au menținut mult timp, convietuind cu principiile creștinismului sau denaturîndu-le, atunci cînd acestea contraveneau în chip flagrant vechilor eresuri. În cazul scandinavilor, de pildă o serie întreagă de postulate esențiale ale noii religii par a fi fost neobișnuit de greu de asimilat. Noțiunea de *păcat*, bunăoară, interpretată ca o infracțiune față de legea divină, presupunînd o reparație (după vechiul drept germanic) a fost, multă vreme, greu de asociat cîinței. Infernul și ideea de expiere le erau, de asemenea, necunoscute localnicilor, ca de altfel, și noțiunea de iertare, totalmente incompatibilă cu valorile unei societăți care exalta forța fizică, bravura, performanțele militare etc. Dumnezeu unic intra, la rîndu-i, într-un conflict deschis cu nenumăratele culte, mult mai familiare, ale spiritelor tutelare, „mentalitatea vikingă” ignorînd și orice formă de dare gratuită, (cecea ce, de asemenea, contravenea preceptelor creștine). Aceeași situație este, aproape pas cu pas, sesizabilă și în lumea slavă, unde fidelitatea oamenilor față de puterea magică a forțelor naturale a dat naștere, prin combinare cu normele oficiale, unui soi de „creștinism folcloric”. extrem de rezistent la trecerea timpului.

Toate aceste particularități ale pietății specifice Evului Mediu timpuriu, dar cu prelungiri semnificative și în perioada următoare (secolele XI – XIII)⁸⁰, ne îngăduie să formulăm încă două observații importante. Cea dintâi – decurgînd din tot ceea ce am spus pînă aici – este că spiritul religios al epocii avea, la toate nivelele, un caracter extrem de concret, palpabil chiar, evocat nu numai de importanța semnelor materiale în cadrul diverselor forme de credință, dar și de ponderea deosebită a *riturilor* în care fie corpul, fie părțile acestuia jucau un rol covârșitor (ca, bunăoară, în cele de *separare* și de *agregare*, comune, de altfel, tuturor religiilor). Nu întîmplător, civilizația medievală a fost apreciată, din acest unghi, și ca o *civilizație a concretului*, particularitate vizibilă, de fapt, cum am văzut deja, pretutindeni. În al doilea rînd, caracterul polimorf al pietății medievale timpurii constituie, în sine, un argument suficient de convingător pentru a ne determina să privim procesul de creștinare – activ, în Europa de apus, pînă spre finele celui de-al X-lea veac – mai puțin ca o „expulzare” (respectiv marginalizare sau reprimare) a divinităților și esurilor pre-creștine, cît ca o asimilare de tip metabolic, care, respectîndu-le conotațiile fundamentale, nu a ezitat, totuși, să le „traducă” într-un limbaj unic, conferindu-le, astfel, o dimensiune universală. O fîntînă din Galia, bunăoară, considerată sacră încă din preistorie, prin prezența unei divinități *locale* sau regionale, a devenit sfîntă pentru *întreaga* Creștinătate, dar numai după ce a fost închinată Fecioarei Maria. De asemenea, toți omorîtorii de balauri au fost identificați cu Sf. Gheorghe sau cu un alt erou creștin, iar zeii furtunii cu Sf. Ilie. Din regională și provincială, mitologia populară a ajuns, astfel, ecumenică⁸¹, supraviețuind uzurii timpului prin cîștigarea unui sens mai înalt. Practicile, de asemenea, au fost supuse aceluiași proces de transmutație, ajungînd să servească o finalitate care le fusese inițial străină⁸².

Cazurile de revenire temporară la păgînism au fost, de aceea, nu pîține, confirmînd faptul că adoptarea noii religii în ținuturile menționate – deși prefigurată de activitatea misionară a clericilor germani, englezi și irlandezi – a fost, finalmente, un gest determinat de interesele politice ale regălităților locale (pentru mai multe detalii, v. Hervé Martin, *op. cit.*, p.218-231 și Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 303-304). În Britania anglo-saxonă, judecînd după informațiile care fac obiectul *Istoriei* lui Beda Venerabilul, lucrurile au stat riguros la fel.

⁸⁰ Elocvent din acest punct de vedere este, între multe altele, exemplul cultului spontan al cîinelui Guinefort, sanctificat de locuitorii unei așezări din dioceza de Lyon, dar celebrat prin practici specifice esurilor populare (pentru textul documentului, v. Georges Duby, *L'Europe au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1984, p. 70-73; analiza cultului a fost făcută de Jean-Claude Schmitt, într-o celebră monografie).

⁸¹ Cf. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefață de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, București, Ed. Humanitas, 1994, p. 216.

⁸² Un episod relatat de Beda, care seamănă frapant de bine cu un sacrificiu uman expiator, dar „tradus” în limbaj creștin, reprezintă doar unul dintre nenumăratele exemple care întăresc această încheiere. Un tînăr saxon („băiat inocent, cu un suflet blind”), care locuia ca novice într-o mănăstire, îmbolnăvindu-se de ciumă (epidemie care făcuse pînă atunci multe victime printre călugării aceluia locaș) are o viziune, în care i se arată Sfinții Apostoli Petru și Pavel. Iată cum povestește mai departe Beda episodul: „Apostolii l-au salutat cu dragoste, spunîndu-i: «Fiule, lasă la o parte teama de moarte care te chinuie; pentru că astăzi te vom lua cu noi în împărăția cerului. Dar, mai întîi, trebuie să aștepți pînă ce se spune liturgia și vei fi primit Trupul și Sângele Stăpî-

Nu trebuie să credem, însă, că atitudinea de toleranță – explicită sau camuflată – față de credințele și practicile precreștine ar fi avut doar un resort așa-zicînd spontan, încurajată fiind să se înfiripe de realitățile culturale ale timpului sau de forța de inerție a structurilor mentale. Ea fost, în egală măsură, și parte a unei *strategii* precise, concepută și promovată de cele mai înalte instanțe spirituale – inclusiv de Pontificatul roman – care au înțeles că impunerea doctrinelor oficiale nu se putea înfăptui decît pe această cale deviată și, mai ales, treptat. Este un fapt confirmat de toate sursele timpului, indiferent de natura lor⁸³.

Va fi nevoie de schișarea unui nou context și, totodată, începînd cu secolul al XI-lea, de producerea unor mutații profunde, atît instituționale, cît și spiritual-liturgice, în cadrul Bisericii apusene, pentru ca diversitatea inițială a pietății să lase treptat locul unei credințe puternic formalizate și sistematic propagată în mase cu ajutorul intensei activități pastorale desfășurate de noile ordine călugărești apărute în epocă. Începe acum o nouă fază în istoria atît de complexă a creștinismului occidental, în prelungirea căreia se va înscrie, finalmente, modernitatea.

mului nostru. Atunci vei fi eliberat de boala morții și dus spre bucuriile nesfîrșite ale cerului. Cheamă-l, deci, pe părintele Eappa și spune-i că Stăpînul nostru a auzit rugăciunile fraților și a privit cu îngăduință la postul și devoțiunea lor. Nimeni nu va mai muri în această mănăstire și în cuprinsul proprietăților ei de această boală, iar toți cei ce suferă acum își vor reveni și se vor însănătoși. Doar tu singur vei fi eliberat prin moarte astăzi și vei fi dus în cer pentru a-l vedea pe Stăpînul nostru Hristos, pe care l-ai slujit cu atîta credință. Dumnezeu în mila sa și-a făcut această favoare la intervenția piosului rege Oswald, atît de iubit de Dumnezeu, care a condus odată poporul Northumbriei... Pentru că astăzi este aniversarea morții regelui în bătălie de mîna păgînilor... »". Tot ceea ce urmează se petrece în conformitate cu predicția apostolilor (op. cit., IV, 14, p. 230-231).

⁸³ Rolul Papalității în elaborarea acestei strategii reiese, bunăoară, din bogata corespondență a lui Grigore I. O scrisoare din 19 iunie 601, citată de Beda Venerabilul, adresată de autorul *Dialogurilor* abatelui Mellitus (unul dintre cei pe cale de a fi trimiși de Pontiful roman în Anglia pentru a consolida credința creștină) este, în acest sens, cît se poate de grăitoare. Înștiințîndu-și emisarul că „se gîndise cu mare grijă la problemele anglilor”, papa Grigore ajunsese la concluzia că „templele idolilor aceluia neam nu trebuiau cu nici un chip distruse”. „Idolii – scrie el mai departe – trebuie distruși, dar templele trebuie stropite cu apă sfințită, altare așezate în ele și relicve depuse acolo. Pentru că, dacă aceste temple sînt bine construite, ele trebuie purificate de adorarea demonilor și dedicate slujbei adevăratului Dumnezeu. În acest chip noi nădăjduim că oamenii, văzînd că templele lor nu sînt distruse, și-ar putea lepăda greșeala și, adunîndu-se mai ușor în locurile lor obișnuite, ar putea începe prin a cunoaște și adora pe adevăratul Dumnezeu. Și, de vreme ce ei au drept obicei să sacrifice demonilor mulți boi, o altă solemnitate să o înlocuiască [pe aceasta]... Pentru că este cu siguranță imposibil de stîrpit dintr-o singură lovitură toate erorile din mințile încăpăținate și oricine dorește să urce un munte, îl urcă treptat, pas cu pas, nu dintr-o săritură” (op. cit., I, 30, p. 86-87).

III

Timpul și spațiul

„Armături ale felului de a gândi și trăi ale unei societăți” – cum, pe bună dreptate, le-a caracterizat Jacques Le Goff¹ – *timpul* și *spațiul* reprezintă, totodată, parametrii determinanți ai existenței lumii și două modalități fundamentale de ipostaziere a experienței umane. Ele au, firește, în primul rînd, o existență obiectivă, dar, în același timp, sînt percepute și în mod subiectiv, interpretarea lor împrumutînd, ~~se știe~~, aspecte extrem de diferite în funcție de civilizații și societăți, de stadiile de dezvoltare și natura grupărilor sociale și, uneori, chiar de indivizi. De interpretarea acestor categorii (și, bineînțeles, a altora) depinde, în mare măsură, însăși conduita ființei și a comunităților umane, ca, de altfel, și dezvoltarea societăților².

În ceea ce privește, mai întîi, *durata*³, percepția ei în societățile premoderne se deosebea radical de aceea care ne definește pe noi astăzi. Conștiința *arhaică* a timpului era, în primul rînd, *integrativă*, îngemănînd, în cadrul aceleiași viziuni și într-un raport de simultaneitate, deopotrivă trecutul, prezentul și viitorul. În al doilea rînd, ea era și *calitativă*, timpul (ca și spațiul, de altminteri) fiind conceput nu ca o coordonată neutră, ci ca o forță puternică și misterioasă, guvernînd, fie în ipostazele sale „bune”, fie, dimpotrivă, ostile și periculoase – după împrejurări – deopotrivă lucrurile, ființele, viața oamenilor și pe cea a zeilor. De asemenea, timpul nu era nici omogen și nici continuu. Exista un timp *profan*, al vieții cotidiene și al activităților obișnuite, dar și un timp *sacru*, ceremonial, al reactualizării permanente a originilor, trecerea de la unul la altul, mijlocită de rituri, presupunînd o schimbare calitativă radicală.

Se regăsesc aceste trăsături în atitudinea oamenilor Evului Mediu față de durată? Cum percepeau ei, de fapt, trecerea timpului?

O analiză faimoasă la vremea ei, dar care își mai păstrează, încă, aproape intactă forța persuasivă, a încercat, în urmă cu mai multe decenii, să demonstreze că societățile medievale s-au caracterizat printr-o „vastă indiferență” față de timp și, consecutiv, prin absența oricărei „precizii mentale”, ilustrată atît de măsurarea lui imperfectă și de confuzia totală produsă de utilizarea nenumăratelor sisteme de referință, cît și de neglijența de a nota și reține anumite date importante sau de dificultatea și caracterul adesea aleatoriu.

¹ Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: „Pentru ediția românească” de Jacques Le Goff. Traducere, prefață și note de Maria Carпов, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1995, p. 20.

² Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 34.

³ Despre unele opinii referitoare la deosebirea dintre „timp” și „durată”, v. *infra*, n. 9.

specific nu numai modului de colectare a informațiilor de orice fel, dar și aranjării lor într-o structură istoric-narativă⁴. Potrivit unei opinii asemănătoare, masele rurale, îndeosebi, ar fi fost, cel mai puțin preocupate „să-și cunoască vîrsta, să numere anii, să determine o oră sau să se conformeze unui orar precis”, viața lor, puternic marcată de tradiție și obiceiuri, definindu-se prin lipsa oricărei preocupări de exactitate⁵. După alte păreri, atitudinea medievalității față de durată, chiar dacă nu a fost una de totală indiferență, s-a caracterizat în schimb, cu certitudine, printr-o sensibilitate infinit mai redusă decît aceea modernă, ca urmare a imposibilității de a o măsura cu destulă precizie⁶.

Este limpede că, în ciuda prestigiului lor considerabil, asemenea opinii nu se mai pot susține astăzi. Admițînd că am putea observa, în Evul Mediu, o „vastă indiferență față de timp”, acest lucru ar fi, la rigoare, valabil, numai în raport cu viziunea noastră, contemporană, despre durată. De fapt, oamenii acestei epoci au trăit și gîndit dimensiunea temporală a vieții într-o formă *specifică*. Ei nu erau „indiferenți” la timp, ci doar mai puțin receptivi ca noi la schimbare, privilegiînd *stabilitatea, tradiția, repetiția*, acolo unde noi sîntem astăzi înclinați să vorbim preponderent de *dezvoltare* (termeni care, după cum vom vedea, nu erau în Evul Mediu reciproc incompatibili). Altfel spus, nu dimensiunea *obiectivă* a timpului era, ca astăzi, covîrșitoare în modul în care percepea omul medieval durată, ci aceea *subiectivă*, evidența ei fiind o caracteristică a tuturor structurilor sociale⁷.

Acest lucru nu înseamnă, desigur, că *timpul obiectiv* ar fi reprezentat, în această epocă, o necunoscută. El era, dimpotrivă, un subiect de intensă meditație pentru elitele instruite ale vremii, fapt pe deplin explicabil într-o societate aflată constant sub imperiul transcendentului și dominată de sentimentul unui sfîrșit iminent al lumii, de nenumărate ori profețit și evocat printr-o multitudine de semne. Integrînd numeroase influențe iudaice, imaginea despre durată construită de doctorii Bisericii se situa, cel puțin aparent, într-o ruptură radicală cu timpul filosofic greco-roman și cu rădăcinile sale arhaice, dar nu

⁴ V. în acest sens Marc Bloch, *Societatea feudală*, vol. 1, „Formarea legăturilor de dependență”. Traducere de Cristina Macarovici. Postfață de Maria Crăciun, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, p. 92-94, 104 și *passim*.

⁵ Robert Delort, *La vie au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1982 (collection „Points. Histoire”), p. 64, 68.

⁶ Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 135.

⁷ Cf. pe larg în această privință, Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 154 *sq.* Că postulatul indifferenței medievalității față de timp nu se susține ne-o demonstrează, printre alții, și Beda Venerabilul, a cărui precizie în notațiile cronologice, referitoare fie la succesiunea episcopilor în diferitele provincii ale Britaniei, fie la durata vieții și domniei fiecărui rege este cu adevărat remarcabilă. Adeseori, minuțiozitatea lui Beda merge pînă la a nota chiar și numărul de zile al exercitării uneia sau alteia dintre demnitățile semnalate și, uneori, chiar și a orei cînd au avut loc anumite evenimente (o eclipsă, de exemplu) (Beda, *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, III. 27, p. 195 și p. 196, 206, 257-258 ș. a. m. d.). În comparație cu această exactitate temporală – altminteri explicabilă, prin prisma concepției despre apropiatul sfîrșit al lumii, dominantă în epoca în care scria istoricul englez – detaliile spațiale oferite de Beda sînt infinit mai vagi (v. *infra*).

fără a-i face – așa cum vedea – semnificative concesii. Timp al Eternei Reîntoarceri, cum a mai fost numit, timpul *arhaic*, precristian, era, esențialmente, un timp sacru, reactualizând perpetuu originile fondatoare. Orice sărbătoare religioasă însemna, potrivit acestei interpretări, ieșirea din durată obișnuită și reintegrarea Timpului mitic, primordial, prin repetarea unui eveniment capital, petrecut „la începutul începuturilor”. Acest timp nu „trecea”; ci era oricând reversibil, fiind egal cu sine și neadmițând schimbarea⁸. Antichitatea greco-romană a rămas, în genere, fidelă aceleiași viziuni ciclice despre timp (proprie, de altfel, celui mai elementar stadiu, natural și spontan, de percepere a duratei⁹), cu toate că, în comparație cu interpretarea reprezentativă din acest unghi a lui Platon, cronosofia aristotelică evocă alte două tipuri de durată: unul rectiliniu și regresiv (timpul psihologic), al doilea imobil și etern (timpul religios)¹⁰.

În raport cu această concepție, iudaismul a produs o inovație capitală: *liniaritatea*. În conformitate cu această nouă viziune, timpul nu mai era ciclic, ci ireversibil, avînd un început și, totodată, un sfîrșit. După cum, de altfel, s-a și observat, „*Iahve nu se mai manifesta în Timpul cosmic (cum se întîmplă cu zeii altor religii), ci într-un Timp istoric*”, finit, nici una din noile sale ipostaze nemaifiind reductibilă la vreo manifestare anterioară, ci, de fiecare dată, complet nouă. Intervenții strict personale, gesturile sale nu-și mai dezvăluiau înțelesul adînc decît pentru poporul ales, evenimentul istoric devenind, prin aceasta, o teofanie¹¹.

Preluînd întocmai această imagine, creștinismul a confirmat duratei același sens, ireversibil, dar într-o manieră și mai articulată. Timpul creștin avea și el, un început (coincident cu Facerea lumii) și un sfîrșit (Parousia, urmată de Judecata de Apoi), dar includea, în plus, și un moment central (Întruparea), care conferea un sens cu desăvîrșire nou întregii durate, „fracturînd” viziunea ciclică, tradițională. Afirmînd că Isus a trăit *o singură dată* și că *o singură dată* a fost răstignit și a înviat, creștinismul a operat o mutație capitală în modul de înțelegere a duratei. Prin aceasta, el nu numai că a transfigurat un eveniment „banal” în hierofanie, investindu-l cu capacitatea de a transmite un mesaj

⁸ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 61-62.

⁹ Potrivit lui Pierre Chaunu, *durata* se deosebește de *timp*. Dacă prima noțiune evocă natura obiectivă a realității temporale, a doua constituie latura ei subiectivă. Sau, cu cuvintele înseși ale autorului, „*timpul este reprezentarea duratei, este abstractizarea din cîmpul duratei, socializarea duratei*. Sau, și mai exact, *timpul este durată împărțită, durată comunicată, durată sesizată prin și în limbaj*” (*Istorie și decadență*. În românește de Corina Mărgineanu, Cluj-Napoca, Ed. Clusium, 1995, p. 15). Observația referitoare la firescul percepției ciclice a timpului aparține aceluiași autor. „*Toate reperele fizice și biologice care sînt la îndemîna observației curente – notează Chaunu – pledează pentru reprezentarea ciclică a timpului. Deci, în mod natural, timpul se înscrie într-un cerc, iar mișcarea stelelor, a soarelui, a anotimpurilor, mișcarea circulară este o mișcare perpetuă. Într-un cuvînt, reîntoarcerea soarelui și a stelelor constituie datul brut al timpului, cam în același fel cum silexul cioplit furnizează datul brut al duratei*” (*ibidem*).

¹⁰ Pe larg despre aceste două concepții, la Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, 1984, p. 233-244.

¹¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 97-98.

„perpetuu”, care depășea și, totodată, valoriza efemeritatea sa intrinsecă, dar a *sanctificat* și timpul istoric al producerii sale, reabilitând, astfel, o realitate care, pentru religiile anterioare, fusese complet neinteresantă. De aceea, creștinul, spre deosebire de omul arhaic, a manifestat constant înclinația de a căuta divinul nu numai în natura înconjurătoare, prin reactualizarea neîncetată a originilor fondatoare, ci, deopotrivă, și în viața cotidiană, în evenimentele istorice concrete, fiind atent la semnele, simbolurile, visele și profețiile capabile a-l revela¹². Acest lucru explică interesul deosebit arătat de creștinism pentru *cronologie*, cum o demonstrează, în Evul Mediu, nenumăratele anale, cronici etc., care înregistrau tot ceea ce se petrecea mai deosebit în lume, cu unicul scop de a verifica împlinirea treptată a profețiilor anunțate de sfințele scrieri. Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) și Beda Venerabilul (Beda Venerabilis), de exemplu, au repertoriat conștiincios toate unitățile timpului (ora, ziua, anul, vârstele lumii – *aetas mundi*), menite să servească unei datări corecte, efortul lor având aceeași finalitate cu preocuparea anuală – reperabilă pretutindeni în Europa vremii – de redactare a calendarului mobil al sărbătorilor religioase. Asemenea exemple sînt nenumărate, atestînd un interes general pentru „faptele” timpului zilnic.

Ruptura duratei creștine cu ciclicitatea arhaică a fost, așadar, totală, în condițiile în care postulatul apariției *unice* a Fiului excludea orice repetare. Este adevărat că, în ciuda liniarității sale, timpul creștin conținea și un reziduu de sfericitate, în măsura în care, definindu-se printr-un *început* și un *sfîrșit*, parcursul său implica, în ultimă instanță, reîntoarcerea lumii și a omului la Creator, iar a timpului în eternitate. Pe de altă parte, liturgia creștină pare, cel puțin la prima vedere, extrem de apropiată de ceremoniile iterative arhaice, prin străduința ei de a păstra în conștiința colectivă memoria „începuturilor întemeietoare”. Similitudinile sînt, însă, numai superficiale neputînd ascunde deosebirea de fond care separă, din acest unghi, iudeo-creștinismul de tot ceea ce l-a precedat. Timpul sacru, periodic „reconstituit” în religiile precreștine, era – cum știm – un timp esențialmente mitic, primordial, care se ivise dintr-o dată, nefiind precedat de o altă durată. Timpul creștin era, dimpotrivă, un timp istoric, referentul său fundamental fiind un fapt

¹² Idem, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefață de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, București, Ed. Humanitas, 1994, p. 209 *sqq.* Avem, în chip vădit, de-a face aici cu o nouă paradigmă a descoperirii divinului, construită după modelul christic evocat de Evanghelii: nici Isus nu-și arătase, în fond, adevărata natură decît prin miracolele săvîrșite. Pentru particularitățile timpului creștin, dintre nenumăratele referințe, v. Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*. Traducere de Maria Holban, București, Ed. Științifică, 1970, p. 233-236; idem, *În Evul Mediu: timpul Bisericii și timpul negustorului* în idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*. Studiu introductiv, note și traducere de Maria Carpov, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1986, p. 93-99; Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV – XVIII). O cetate asediată*. Traducere, postfață și note de Modest Morariu, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1986, *passim*; Guy Bourd , Hervé Martin, *Les  coles historiques*, Paris, 1983, p. 11-12; Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire*, Paris 1986, *passim* (v. și ediția în limba română: *Timpul istoriei*, București, Ed. Meridiane, 1994); Aar n J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 112-114, 116.

petrecut la o dată precis certificată (guvernarea lui Pilat din Pont peste Iudeea), care *nu* mai urma să se repete și *nu* mai putea fi reactualizată, ci doar comemorată. El era, pentru creștin, corespondentul miticului *illud tempus*, dar pe care, liturghia nu-l mai putea face să prindă viață, ci, pur și simplu, doar să-l reamintească. În aceasta constă, de fapt, diferența fundamentală dintre ceremonia creștină și riturile caracteristice religiilor precedente: dacă ultimele aveau menirea să reînsufle viața originilor fondatoare, reactualizându-le sistematic, primul doar le celebra neîntrerupt, cultivându-le, astfel, memoria.

În pofida acuității acestui sentiment al trecutului „care nu se mai întoarce”, concepția creștină despre timp – cel puțin aceea din fazele de început ale noii religii – este, totuși, ezitantă în a defini *numai* în acest fel durata, excluzând celelalte posibile opțiuni, cum ar fi ciclicitatea, ori modul particular de a se raporta la ea al ființei umane. Reflecțiile, nemăsurate și profunde, rezervate acestui subiect de către fondatorii teologiei creștine și, mai târziu, de majoritatea doctorilor Bisericii demonstrează că problema timpului nu numai că a fost unanim considerată (și – mai trebuie oare să adăugăm? – pe bună dreptate) ca una din cele mai importante pentru legitimitatea însăși a religiei în fața adepților ei, dar și ca mult prea complicată pentru a tolera un singur răspuns sau o soluționare lipsită de echivoc. Ne-o arată, între altele, și meditațiile consacrate acestei teme de Fericitul Augustin, în spațiul cărora interogațiile stăruitoare referitoare la natura duratei¹³ se asociază încercării de a o analiza diferențiat, integrând în același model interpretativ atât evidenta ei dimensiune rectilinie, cât și latura ciclică (identificată de autorul *Confesiunilor* cu timpul Cetății terestre) și – fapt deosebit de interesant – pe aceea psihologică sau trăită, considerată drept principalul reper al măsurării ei¹⁴. Asemenea încercări, nelipsite,

¹³ Edificator în această privință este următorul pasaj din *Confesiuni*, în care ardoarea evidentă cu care este căutat răspunsul la întrebare nu-și află corespondentul decît în admirabilul stil al formulării ei: „... *Ce este timpul? Cine ar putea să explice acest lucru ușor și pe scurt? Cine ar putea cuprinde chiar cu cugetul acest lucru spre a exprima un cuvînt despre el? Dar ce spunem noi mai familiar și mai cunoscut, cînd vorbim, decît timpul? Și, în orice caz, înțelegem cînd spunem acest lucru, înțelegem chiar cînd auzim acest cuvînt chiar cînd altul vorbește. Ce este deci timpul? Dacă nimeni nu mă întreabă, o știu, iar dacă aș vrea să explic cuiva care mă întreabă, nu știu*” (Fericitul Augustin *Confessiones* (*Mărturisiri*). Traducere și indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere și note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, ediția a II-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, cartea a XI-a, XIV (17), p. 340-341.

¹⁴ Augustin ajunge să acorde timpului trăit un rol de o asemenea anvergură, pornind de la constatarea dificultății de a defini în mod corespunzător prezentul. Dacă timpul, observă autorul, înseamnă, în principal, ceea ce trece sau „curg” neîncetat, iar prezentul, dacă s-ar defini ca ceea ce există, atunci nu ar mai fi o parte a timpului, ci însăși eternitatea (deoarece doar despre ea se poate spune că *este* mereu), cum se face totuși că noi spunem despre un interval că „*este lung*” sau „*este scurt*”, folosind un mod de exprimare care, la rigoare, s-ar putea aplica doar trecutului și viitorului (ca atunci cînd spunem că o durată *a fost* lungă sau scurtă sau că *va fi* așa)? Singura explicație este, potrivit autorului *Cetății lui Dumnezeu*, că noi *simțim* intervalele timpurilor pe măsură ce „curg” și le comparăm între ele. „*Noi – scrie Augustin – măsurăm timpurile care trec cînd le măsurăm simțind*”, iar ceea ce simțim se păstrează în amintire, cu toate că lucrurile care au

cum spuneam, din literatura teologică a secolelor următoare, indică veșnica actualitate a unui subiect, consubstanțial cu însăși esența religiei creștine.

Eșafodajul filosofic pe care s-a articulat în Evul Mediu imaginea savantă a duratei și subtilitățile doctrinare ale acestei construcții erau, după toate aparențele, complet străine de *reprezentările subiective* ale timpului, specifice celor patru nivele culturale care structurau societatea medievală: *rural, seniorial, clerical și urban*. Prezența lor coextensivă în cadrul aceluiasi spațiu nu trebuie să surprindă, în ciuda dozei considerabile de insolit pe care o are această situație pentru noi, cei de astăzi. În primul rând, pluralitatea la care ne referim se înscrie în ordinea firescului, dacă ținem cont de faptul că orice expresie psihologică este, prin însăși natura ei – omițînd „arhetipurile” – plurală. În al doilea rînd, diversitatea și varietatea medievalității (definită – cum ne amintim – ca o „civilizație a multiplului”), corelată cu incapacitatea polilor de putere ai vremii de a-și impune în mod unilateral hegemonia și, prin ea, regula conformității, au îngăduit, printre altele, multă vreme, și perceperea diferită a timpului, ceea ce simbolizează, în cel mai înalt grad, însuși pluralismul caracteristic epocii. Dacă, la toate acestea, mai adăugăm și faptul că timpul medieval nu era numai lipsit de unitate socială, dar și de una teritorială – firească în circumstanțele politice și geografice de atunci – avînd, în funcție de loc sau de regiune, o valoare diferită, înțelegem mai bine natura profund subiectivă a modului de percepere a duratei, care a dominat în Europa de apus pînă în pragul epocii moderne.

Cea mai „densă” și „întinsă”, totodată, dintre temporalitățile caracteristice acestei epoci, cu răsfîrîngeri ample, dincolo de spațiul ei social, de referință, era, neîndoindu-ne, aceea *naturală sau rurală*. Specifică – după cum s-a spus –, oamenilor care „*nu stăpîneau natura, dar se supuneau ritmului ei*”¹⁵, durata percepută de țărănul medieval era un timp „*de așteptări și de răbdare, de permanente și de neconținute reluări*”¹⁶, ritmat de alternanța dintre întineric și lumină, de muncile agricole sezoniere, de anotimpuri (îndeosebi de vară și iarnă, celelalte două – primăvara și iarna – fiindu-le integrate), precum și de marile sărbători religioase, al căror început și sfîrșit coincidea cu intervalul cînd erau achitate redevențele senioriale. Conceperea timpului prin prisma marilor cicluri naturale a influențat în mod decisiv ceea ce Aaron J. Gourevitch numește „structurile de conștiință” ale oamenilor din acest mediu social, făcîndu-i să privilegieze repetițiile, perpetua reîntoarcere, pe scurt, tradiția, investită cu valoarea unui model absolut. Nu transformările, inovațiile, abaterile de la normă erau determinante pentru conduita societăților rurale, ci, dimpotrivă, ceea ce era consacrat de trecut și putea fi reiterat cu regularitate. Singur comportamentul tradițional era considerat a avea o forță morală, viața oa-

„provocat” această simțire sînt imediat și de-a pururi înghițite de trecut. Prezentul este, așadar, tot una cu această „memorie” a impresiilor, ceea ce face din spiritul omului unicul criteriu posibil și acceptabil al percepției „calculate” a duratei (*ibidem*, XV-XVI (18-21), p. 341-343. Pentru analiza aceleiași concepții, v. și Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 245-250).

¹⁵ Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 109.

¹⁶ Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval...*, p. 247-250; *idem*, *Timpul muncii în „criza” din secolul al XIV-lea: de la timpul medieval la timpul modern* în *idem*, *Pentru un alt Ev Mediu...*, vol. I, p. 118-119.

menilor căpătând sens numai prin repetarea actelor efectuate de înaintași. Este limpede că această atitudine față de timp este departe de indiferența atribuită de o prejudecată comună percepției arhaice a duratei. Nu de indiferență este vorba aici, cât de un tip diferit de înțelegere, străin obsesiei noastre actuale pentru exactitate. De altfel, nici măcar de o lipsă de exactitate nu este, întru totul, corect să vorbim în acest caz, din moment ce preocuparea pentru măsurarea duratei, chiar dacă nu se manifesta la standardele actuale de rigoare, nu era cu totul absentă la țărani Evului Mediu. Locuitorii satului Montaillou, de pildă, de pe versantul francez al Pirineilor, întrebuițau, cu acest scop, o varietate de expresii, care îi ajutau să se orienteze bine în activitățile lor cotidiene¹⁷. În aceeași localitate – emblematică, însă, pentru o realitate mai cuprinzătoare – imprecizia măsurării timpului era dublată și de absența noțiunii de program, fapt care imprima muncilor zilnice un caracter relaxat, lipsit de tirania psihică produsă astăzi de exactitate. În acest mediu, tot ceea ce se petrecuse cu unul, cel mult două decenii mai devreme însemna *istorie*. Cazurile când memoria colectivă reținea fapte mai vechi de câteva zeci de ani (mergînd, cel mult, pînă la o sută, cum a arătat Bernard Guenée) erau, judecînd după mărturiile provenite din același loc, cu totul excepționale, creșterea amplitudinii ei depinzînd – nu numai în mediul țărănesc, ci la nivelul tuturor categoriilor sociale – de o serie întreagă de repere auxiliare, în primul rînd scripturare, cartografice și orale (legende despre strămoși, de exemplu)¹⁸.

Depășind cu mult prin semnificații *timpul seniorial* (un timp militar și al redevențelor rurale), *timpul clerical* era, dacă nu cel mai important – ierarhiile sînt, în această privință, cît se poate de discutabile – în orice caz, eră cel mai „vizibil”, grație nu numai influenței culturale și mentale a Bisericii, dar, atît cît se putea, și exactității sale sporite. Organizat după modelul oferit de scrierile sfînte și respectînd întocmai istoria lui Hristos, *timpul clerical* era un timp liturgic, al marilor sărbători religioase, comemorînd de-a

¹⁷ Pentru măsurarea unui timp scurt, erau folosite expresii, cum ar fi: „un mic moment”, „o scurtă pauză” etc. Cuvîntul „săptămînă” era foarte rar utilizat în limbajul curent, ca și numele celor 7 zile (cu excepția duminicii). Expresii de genul: „opt zile”, „cincisprezece zile”, „o chenzină” erau mai frecvente decît „o săptămînă”, „două săptămîni” etc. Cînd țărani din Montaillou doreau să se refere la un moment *anterior*, petrecut înainte de naștere sau în timpul vieții lor, dar cu mult înainte, ei erau incapabili de a preciza anul, menționînd evenimentul fie într-o formă extrem de vagă („acum trei sau patru ani”, „să fi fost acum 20 de ani”, „acum 17 sau 18 ani” etc.), fie prin raportare la fenomene naturale (spunînd, de pildă: „în anotimpul cînd ulmul era desfrunzit”; „în anotimpul frunzelor”) sau la lucrările agricole. Vîrsta, unui individ era, de asemenea, pentru ei, imposibil de determinat (v. pentru aceste detalii și multe altele, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, p. 419 *sqq.* Ediția în limba română a cărții a apărut în două volume, în 1992, la Ed. Meridiane, în traducerea, cu notele și prefața Mariei Carpov. Noi am folosit, însă, aici și în referințele următoare, originalul francez, singurul care ne-a fost accesibil în momentul redactării primei schițe a prezentului text).

¹⁸ *Apud* Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului...*, vol. II, p. 192. Preocuparea de a situa timpul trecut într-o manieră mai precisă era, după toate aparențele, mai vie la elementul *feminin* din societatea „montailloneză”, dar fără ca numărul, de cazuri semnalate de izvoare să aibă totuși o semnificație statistică (Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 425).

pururi faptele întemeietorilor credinței. Reperele întrebuințate spre a-l măsura erau, în general, cele specifice acestui mediu, fie că este vorba de rugăciuni (corespunzând anumitor momente din zi și din noapte), de sunetele de clopot sau, cel mai adesea, de alternanța dintre lumină și întuneric, comună, cum am văzut, și categoriilor rurale. Numărarea convențională a orelor era conformă cu vechiul model roman, perioadei de lumină fiindu-i rezervate 12 ore și tot 12 perioadei de întuneric. Fiecare din cele două părți era, la rîndul ei, împărțită în 4 perioade a câte 3 ore, succesiunea orelor diurne începînd cu răsăritul soarelui, continuînd cu ora a treia, a șasea (*amiaza*) și a noua, pentru a se încheia cu ora a 12-a (*vecerniile*), care coincidea cu prima oră din noapte (cea de-a șasea – *utreniile* – fiind „miezul” nopții). Durata *reală* a unei zile era, însă, departe de o asemenea exactitate abstractă, variînd considerabil în funcție de anotimp. S-a calculat că, în termenii noștri actuali, o zi de iarnă dura doar 6-8 ore convenționale (o oră avînd 30-50 de minute), în timp ce ziua de vară, mai lungă, număra aproximativ 16-18 ore (fiecare oră fiind compusă din 80-90 de minute de astăzi). Începutul anului calendaristic a ezitat multă vreme între mai multe date (25 decembrie, 25 martie, Paștele etc.), pentru a se fixa ulterior la 1 ianuarie, sub influența – cum s-a afirmat – cu precădere a negustorilor și a vieții urbane¹⁹.

Din moment ce perceperea duratei depindea în mod fundamental de alternanța lumină-întuneric, cunoașterea amănunțită a „compoziției” timpului, a unităților sale de măsură, nu era neapărat necesară. Minutul, bunăoară, era necunoscut²⁰ și chiar după inventarea și răspîndirea orologiului mecanic, acul care trebuia să-l indice a lipsit multă vreme. În plus, deși împărțirea timpului avea ca unitate de bază ora, aceasta era, de fapt, pur convențională, conceptele temporale cele mai des folosite fiind anotimpul, luna și ziua. Principalele instrumente de măsură erau cadranele solare (numite „gnomon”) și clepsidrele, dar posibilitățile limitate de a le procura le înscriau mai degrabă în categoria obiectelor de lux decît printre mijloacele de primă necesitate. Alte modalități, mai des întîlnite, de calculare a duratei se bazau pe combustia anumitor materiale (luminările), pe numărul de pagini citite din Sf. Scriptură sau de psalmi recitați între două operațiuni de observare a cerului²¹. În mediul rural, de care tocmai am vorbit, reperelor specifice sistemului liturgic de orientare temporală, utilizate numai pentru perioada diurnă, le erau preferate, în intervalul nocturn, semne exclusiv laice – alimentare, vizuale („după apusul soarelui”), fiziologice („ora primului somn”), auditive („cîntatul cocoșilor”) etc., toate cu valoare complementară²².

¹⁹ Robert Delort, *op. cit.*, p. 62-64, 67-68. Deși era incomparabil mai exact decît celelalte „timpuri sociale”, timpul clerical nu era, peste, tot, neapărat același. În funcție de factorii locali sau de predispozițiile oamenilor, el varia – uneori considerabil – de la un lăcaș religios la altul, ceea ce impunea călătorilor (pelerinii sau alții) un efort continuu de adaptare (cf. Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 317 sqq.).

²⁰ Insuși. Augustin, de pildă, nu cunoștea, judecînd după *Confesiuni*, o unitate mai mică decît ora.

²¹ Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 107-109.

²² Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 420, 423.

În secolele XII – XIII, mai precis, între 1170 și 1220, în cadrul timpului liturgic se schițează *un nou timp religios*, cel al *Purgatoriului*, ca expresie deopotrivă a unei percepții mai complexe a duratei, a unui efort continuu de raționalizare a credinței (vădită în predispoziția din ce în ce mai netă pentru calcul) și a unor transformări substanțiale în toate domeniile vieții. Trădind regresul sensibil (dacă nu chiar completa dispariție) a vechii obsesii despre iminența sfârșitului lumii și a Judecății de Apoi, noul timp al Purgatoriului se caracteriza, în primul rând, prin *individualitatea* sa, în sensul că era diferit de la om la om, depinzând de responsabilitatea, greșelile, virtuțile, viciile căința și de penitențele fiecăruia. În al doilea rând, el era *variabil*: pentru fiecare, timpul Purgatoriului putea dura mai mult sau mai puțin, în funcție atât de gravitatea greșelilor rămase de ispășit, cât și de zelul celor vii de a veni, prin „sufragii” (rugăciuni și ofrande), în ajutorul condamnaților. Din acest punct de vedere, prin închipuirea sa ca durată segmentată, măsurabilă și, totodată, manipulabilă, în raport cu „istoria” personală a defunctului, timpul Purgatoriului prefigurează îndeaproape *timpul modern*, cu care este aproape contemporan²³.

²³ Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului...*, *passim* și, mai ales, p. 191 *sqq.*; idem, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, p. 128-138. Simultan cu timpul Purgatoriului, concepția savantă despre durată mai înregistrează o modificare radicală, prin înlocuirea vechiului binom dualist „timp profan-timp sacru” cu o structură ternară, compusă din *aeternitas*, *aevum* și *tempus*. Atribut al lui Dumnezeu, lipsit de început sau de sfârșit, primul element era conceput ca fiind străin de orice schimbare și, prin urmare, perfect staționar. La antipod, *tempus* era timpul uman prin excelență, cel al duratei limitate, al ciclurilor repetitive și al schimbării. Între ele, *aevum* – a cărui apariție trebuie neîndoielnic pusă pe seama aceleiași sofisticări mentale care a dat naștere, în aceeași epocă, imaginii societății tripartite – era timpul liniar, investit cu un început și un sfârșit, precum și cu atributul schimbării, dar – fapt esențial – spre deosebire de *tempus*, al unei schimbări *în continuitate*, lăsând intactă substanța intimă a lucrurilor cărora li se aplica. Nu întâmplător, el era asociat instituțiilor, în primul rând Bisericii, dar – mai apoi – și statului monarhic, considerate a ilustra cel mai bine inalterabilul acestei prefaceri. O definiție a celor trei timpuri, exemplară prin claritate și concizie, se găsește în *Summa Theologiae* (*Questio* 10, „De aeternitas Dei”): „... *Timpul are înainte și după, evul însă nu are înainte și după în sine, dar i se pot atribui; eternitatea însă nu are înainte și după, nici nu i se pot aplica* (Thoma De Aquino, *Summa theologiae. Opere I. Despre Dumnezeu*. Studiu introductiv de Gheorghe Vlăduțescu. Traducere din limba latină de Gheorghe Sterpu și Paul Găleşanu, București, Ed. Științifică, 2000, cap. 5, „Despre diferența dintre ev și timp”, p. 140; *cf.* și Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 251, pentru textul în limba latină: *Tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjugi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur*). La toate acestea, se mai cuvine adăugată observația că natura ternară dobândită de timpul filosofic creștin prin introducerea termenului *aevum* este rezultatul de compromis al unei controverse, referitoare la natura lumii și a ființelor umane, determinată de pătrunderea aristotelismului în învățământul universitar. Împotriva averroistilor intransigenți (Siger de Brabant, Boetius din Dacia) care susțineau eternitatea lumii și a componentelor ei umane în calitatea lor de creații divine, adepții liniei oficiale, dar preocupați, totuși, de a integra învățătura Stagintului în corpul doctrinei tradiționale (ca Toma d’Aquino, bunăoară) au replicat prin „inventarea” amintitei noțiuni, menită a distinge între creaturile corporale ale lui Dumnezeu – oamenii –, înscrise în *timp* și perisabile și, pe de altă parte, cele spirituale (îngerii, sufletele,

Expresie a noii realități sociale, economice și culturale pe care o reprezenta viața urbană în raport cu peisajul medieval tradițional, *timpul exact*, al *orologiului*, s-a impus în secolele XIII – XIV mai întâi ca un timp al negustorului – cum s-a spus –, dar, deopotrivă, și al patronului, al muncii organizate și al conștiinței individuale, fiind specific activităților lucrative și unui stil de viață mai dinamic. A fost apariția sa urmarea competiției pentru putere și control social dintre Biserică și mediile citadine, artisanale și comerciale, cum crede Jacques Le Goff²⁴ sau, potrivit altor opinii²⁵, doar simpla expresie a unei tranziții naturale spre exactitate, la care mediile ecleziastice au contribuit tot atât de mult ca și cele active?²⁶ Cert este că această trecere „*de la timpul teologic la cel tehnologic*”, cum bine a caracterizat-o Hans-Werner Goetz²⁷, a fost în parte prefigurată, în parte concomitentă cu un efort sporit de precizie, prezent îndeosebi la nivelul elitelor instruite din secolele XII – XIII, aflate, indiferent de domeniul pe care îl reprezentau, în căutarea unei formulări mai exacte a timpului din motive ținând atât de memorarea datelor de desfășurare a târgurilor și a scadențelor bancare și de stabilirea celor mai favorabile momente pentru declanșarea operațiunilor militare, cât și de fixarea zilelor de judecată. Semnele acestei „*cereri sociale de precizie cronologică*”²⁸ sînt, în epocă, omniprezente. Ele pot fi identificate nu numai în perfecționarea utilajului lingvistic (care îngăduia acum descrierea mai precisă a duratei), în apariția liricii de cîrte (unde „timpul care trece” constituie un motiv curent) sau în dezvoltarea literaturii istorice (care organizează evenimentele

corpurile cerești), considerate, deși supuse schimbării, a fi „permanente”, ca aparținînd, deci, *aevum*-ului (Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 42-43).

²⁴ Cf. *Pentru un alt Ev Mediu...*, vol. I, *passim*.

²⁵ Cf. D. Landes, *L'heure qu'il est*, Paris, 1987.

²⁶ După părerea lui D. Landes, nu orașul se află la originea timpului exact, ci mediile clericale, preocupate de a stabili cu cît mai mare rigoare orarul îndatoririlor religioase. „Servitutea temporală” promovată de clerul catolic și perfecționată de cistercieni (din rațiuni penitențiale și de productivitate) ar fi sfîrșit prin a se generaliza la ansamblul societății, devenind, cu începere din cel de-al XIV-lea veac, un laitmotiv explicit sau implicit al tuturor scrierilor epocii (laice și ecleziastice) și, totodată, o structură a mentalului colectiv (*ibidem, passim*). Cu toate acestea, rămîne o certitudine faptul că aria geografică a celor dintîi orologii mecanice a fost aceea a marilor regiuni intens urbanizate din Italia de nord, Franța septentrională, Anglia meridională, Flandra și Germania și că, pe de altă parte, monopolul asupra noului timp devine, în același mediu urban, un simbol și, totodată, un instrument al guvernării suverane. La Paris, cel dintîi orologiu apare în 1300, aceeași invenție fiind introdusă succesiv la Milano (1309), Caen (1314), Florența (1325), Londra (între 1326-1335), Padova (1344), Strasbourg și Genova (1354), Bologna (1356), Siena (1359) ș. a. m. d. (cf. Aron J. Gurevich, *The Merchant in Medieval Callings*. Edited by Jacques Le Goff. Translated by Lydia G. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1990, p. 279; Jacques Le Goff, *În Evul Mediu: timpul Bisericii și timpul negustorului... și Timpul muncii în „criza” din secolul al XIV-lea...* în idem, *Pentru un alt Ev Mediu...*, vol. I, p. 100-109 și 120-129; de asemenea, Robert Fossier, *op. cit.*, p. 143, Robert Delort, *op. cit.*, p. 64-65 și Aaron J. Gurevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 150-153).

²⁷ Apud Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1993, p. 643.

²⁸ Expresia îi aparține lui Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 163.

după o nouă structură, în ordinea producerii lor), ci și în unele scrieri teologice, ca cele ale lui Hugues de Saint-Victor sau Anselm de Havelberg, de exemplu, unde noua percepție a timpului este, în chip vădit, aceea a unui proces cumulativ, care se îmbogățește continuu²⁹, chiar dacă finalitatea lui continuă să fie escatologică. Noile activități urbane sporesc, la rândul lor, preocuparea pentru exactitate, simultan cu acreditarea, deloc înțimplătoare, a ideii că timpul este, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, un bun prețios, necesitînd un tratament la fel de atent ca și moneda (de a cărei valoare el este, începînd cu secolul al XVI-lea, tot mai stăruitor apropiat³⁰). Nici în această privință exemplele nu sînt rare. Potrivit lui Domenico Cavalca, bunăoară, un călugăr dominican din Pisa mort în 1342, Dumnezeu îi va imputa omului, la Judecata de Apoi, nu numai răul pe care îl va fi comis, ci și binele pe care nu-l va fi făcut din cauza proastei gestiuni a zilelor vieții sale, ceea ce, în paginile scrierii conținînd considerațiile brodate în jurul acestei teme (*Disciplina degli spirituali*), constituie o limpede povață adresată contemporanilor de a nu pierde timpul și a ține cont de el³¹. În același spirit, anonimul autor al lui [Le] *Ménagier de Paris* (un burghez care și-a dedicat opera tinerei sale soții, în vîrstă de 15 ani³²) afirmă că în ziua Judecății, orice persoană leneșă va trebui să dea seamă pentru timpul pierdut prin lene („*oysiveté*”), aserțiune care valoriza, implicit, viața activă. Credința că Dumnezeu contabilizează cu grijă timpul pierdut este împărtășită și de Gianozzo Manetti, un umanist din secolul al XV-lea, după a cărui opinie (transmisă de biograful său, Leon Battista Alberti) imputate vor fi oamenilor nu doar anii și lunile irosite în zadar, ci și orele și chiar cele mai scurte clipe. Un alt autor, tot umanist, dar, de astă dată florentin, din aceeași epocă, sfîntul Antonin (†1459), avertizează și el împotriva aceleiași risipe, considerînd, totodată, că „*timpul e atît de prețios, încît într-un scurt moment din durata sa, omul își poate obține iertarea și merita viața veșnică*”, aidoma tîlharului crucificat alături de Hristos. „*Timpul – continuă el – este atît de prețios, încît am da toate comorile pămîntului pentru a obține un moment de viață în plus pentru a face penitență și... a scăpa de chinurile infernului*”³³.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cf. Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 260.

³¹ Pentru acest exemplu și cele care urmează, v. Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e – XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983, p. 259-262 (volum apărut și în limba română sub titlul: *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean și Liviu Papuc. Postfață de Alexandru-Florin Platon, vol. I-II, Iași, Ed. Polirom, 1998; pentru această ediție, trimitem la vol. I, p. 274 sqq).

³² Elaborat între 1392 și 1394, textul reprezintă deopotrivă expunerea idealului de căsătorie al autorului și o carte de bucate. Ediția în limba engleză, consultată de noi fragmentar, a fost publicată inițial de Eileen Power sub titlul *The Goodman of Paris*, London, 1928, fiind reluată în Richard M. Golden, Thomas Kuehn (editors), *Western Societies: Primary Sources in Social History*, New York, 1993.

³³ *Apud* Jean Delumeau, *op. cit.*, vol. I, p. 277 (ediția în limba română). Condamnarea pierderii timpului este prezentă și în predicatia franciscanului Berthold din Regensburg (mijlocul secolului al XIII-lea), asociată fiind parabolei celor cinci talanți (cf. Luca 19 : 12-28) (v. Aron Ja. Gurevich, *The Merchant*, loc. cit., p. 255-256).

Ar fi, desigur, o exagerare să credem că acest preț pe exactitate, vizibil în texte de cea mai diversă factură³⁴, ar fi depășit, în epoca la care ne referim, limitele înguste ale elitelor clericale și ale mediilor urbane în cadrul cărora a apărut. De fapt, atât multiplicarea orologiilor mecanice, cât și generalizarea obiceiului de a diviza ziua în ore, minute și secunde (e drept, deocamdată pur teoretice, întrucât nu exista încă nici un mijloc de a le măsura), ambele dublate de treptata unificare a marilor repere calendaristice (începutul anului, de exemplu) nu au fost, multă vreme, decât apanajul unei minorități, celelalte componente sociale, îndeosebi rurale, continuând a fi tributare aceleiași percepții calitative a duratei, moștenită din veacurile anterioare, ritmată de ciclurile naturale și sărbătorile religioase. În mod paradoxal, ceea ce se întâmplă, odată cu cel de-al XIV-lea veac, prin popularitatea crescândă a timpului exact, nu este o uniformizare crescândă a atitudinilor față de durată, ci, dimpotrivă, o și mai accentuată diferențiere. Extinderea timpului urban la ansamblul societății a fost un proces îndelungat și anevoios, nerealizându-se pe deplin în Europa apuseană decât în cel de-al XIX-lea veac. Stăpîn al propriei sale durate, omul nu a devenit, totuși, mai liber ca odinioară. Dimpotrivă, el a ajuns, treptat, subjugat de precizia acesteia și de preocuparea de a nu o irosi, timpului multiplu și „relaxat” de odinioară substituindu-i-se, astfel, o tiranie a exactității care ne marchează profund și astăzi³⁵.

În pofida diverselor sale înrădăcinări psiho-sociale și a variațiilor de percepție care decurgeau de aici, ceea ce lega între ele diferitele temporalități medievale, asociindu-le, totodată, duratei „filosofice”, obiective, era, cel puțin pînă la un punct, *intensa valorizare a trecutului*, vizibilă în felul în care era trăită fiecare. Nu avem de a face aici cu un *topos* original. Dimpotrivă, respectul față de trecut constituie o paradigmă foarte veche, arhaică, sinonimă fiind cu „nostalgia originilor”, cînd Ființele divine sau semidivine își fă-

³⁴ Cum ar fi, bunăoară, spre a nu da decât un exemplu, actele notariale, conservate într-un număr impresionant.

³⁵ După cum au arătat cercetări mai recente, care au nuanțat considerabil încheierile formulate de Jacques Le Goff cu peste trei decenii în urmă, timpul orologiului a fost, inițial, aidoma tuturor percepțiilor subiective ale duratei, departe de a fi pretutindeni măsurat și „anunțat” la fel, variațiile sale fiind, în funcție de particularitățile locale, adesea, considerabile. Trei invenții esențiale au pus, treptat, capăt, acestor multiple deosebiri, contribuind la uniformizarea cantitativă a exactității: *arcul*, ca sursă a forței motrice (în secolul al XV-lea), *fusul*, ca regularizator al acestei forțe (în același secol) și – cu același rol și în aceeași epocă – *contragreutatea*. Laolaltă, ele au facilitat, cu începere din veacul al XV-lea, fabricarea ceasurilor, dotate, din secolul al XVI-lea, și cu minutar (cf. Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 265). Pe de altă parte, deși se orientau în viața cotidiană după indicațiile mai precise ale orologiilor, elitele urbane – îndeosebi negustorii – au continuat să respecte timpul sacru și reprezentările sale fundamentale, organizate în jurul tripartitei Paradis – Purgatoriu – Infern, fapt cit se poate de firesc pentru aceste categorii sociale, în ale căror structuri mentale – cum ne-o arată altele dovezi, furnizate, din nou, în mod preponderent, de mediile comerciale – atitudinile și valorile tradiționale au conviețuit nestingherit, vreme îndelungată, cu noile conduite inspirate de raționalitatea economică (cf. Hervé Martin, *op. cit.*, *passim* și, mai ales, Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 237-238, autor care se situează pe pozițiile cele mai critice față de interpretarea clasică a lui Jacques Le Goff).

ceau lucrarea pe Pământ, iar Lumea era proaspătă, curată și „puternică”, așa cum ieșise ea din mîinile Creatorului³⁶. La vechii greci, de pildă – din patrimoniul cărora medievălitatea a preluat numeroase lucruri – trecutul era o referință cardinală, epocile revoluate fiind imaginate, aidoma oamenilor și fenomenelor, ca „reapărînd” continuu, într-o circularitate fără sfîrșit. Nu timpul îi guverna pe oameni, potrivit acestei concepții, ci destinul, căruia pînă și zeii îi erau supuși. Noțiunea de evoluție, în măsura în care era concepută, îmbrăca, întocmai ca în binecunoscutul mit hesiodic al vîrstelor, forma unei *degradări neîntrerupte* a ființelor și lucrurilor, începută după o mitică „vîrstă de aur”, situată foarte aproape de origini. Lui Platon, de pildă, oamenii primelor timpuri îi apăreau mai buni și mai aproape de zei decît contemporanii, schimbarea fiind închipuită de el ca o continuă cădere. Toate orînduirile (*politeiai*) criticate de filosof (timocrația, oligarhia, democrația sau tirania) nu constituiau, în concepția sa, decît tot atîtea etape în involuția „cetății bune”, a cărei *restaurare* el o visa. Pe scurt, se poate spune că, în ansamblul ei, Grecia clasică era, asemenea lui Ulise, „*minată*” – după cum s-a observat – *de dorul profund al revenirii*, modificarea ordinii politice și sociale presupunînd, potrivit specificului acestei culturi, cuplarea viitorului la trecut, „*recuperarea anamnestică* – nu pe bază de documente, ci prin simplă introspecție – a unei ordini primordiale, originare”³⁷.

Aceeași tendință domina și sentimentul medieval al duratei, fapt cît se poate de firesc într-o societate aflată, potrivit unei fericite expresii, sub imperiul unei „*religii a amintirii*”³⁸. Pînă la Renaștere și chiar mai tîrziu, societățile occidentale au arătat o prețuire identică față de trecut, corelînd-o, ca anticii, cu o imagine negativă a evoluției, concepută, de asemenea, ca o treptată degradare. *Mundus senescit* („lumea îmbătrînește”) constituia o temă recurentă în scrierile epocii, vizibilă deopotrivă în *Carmina Burana* – să spunem – sau sub pana lui Orderic Vital (Ordericus Vitalis), pentru care curgerea timpului nu făcea decît să apropie și mai mult lumea de inexorabilul deznodămînt al venirii Antihristului³⁹. Sinonim cu termeni precum *auctoritas* („autoritate”), *gravitas* („valoare”), *majestas* („măreție”) etc., trecutul (*antiquitas*) și-a conservat, și în Evul Mediu, intactă

³⁶ Mircea Eliade, *Sacru și profanul...*, p. 81.

³⁷ Cf. Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, Ed. Cartea Românească, 1988, p. 70-73. Despre prestigiul trecutului în culturile premoderne și, îndeosebi, la vecii greci, v., *inter alia*, Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 1988; Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*. Traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu, București, Ed. Meridiane, 1995, cap. I-II; Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere și postfață de Vasile Tonoiu, București, Ed. Științifică, 1995; Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității. Modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism*. Traducere de Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu. Postfață de Mircea Martin, București, Ed. Univers, 1995, p. 24-34.

³⁸ Cf. Otto Gerhardt Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, „Frühmittelalterliche Studien”, X, 1976, p. 80.

³⁹ „Astăzi – serie istoricul normand în Historia ecclesiastica – totul a devenit altceva, dragostea s-a răcit, răul a triumfat. Miracolele...au încetat, iar soarta istoricului nu mai este decît să descrie tot felul de crime...Timpul lui Antihrist se apropie” (Apud Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 126).

demnitatea, prin identificarea sa cu „originile fondatoare”, depozitare ale unor evenimente cruciale și, totodată, ale unui sens, înscris în tot ceea ce se întâmpla în lume. Era însă fatal, de vreme ce aceste evenimente fuseseră profund negative (păcatul originar, urmat de izgonirea din Paradis), ca evoluția pe care ele o declanșaseră să constituie, ea însăși, o treptată degenerescență, până la „resorbția” definitivă a greșelii originare prin a doua apariție a Mântuitorului (a cărei perspectivă introducea, la drept vorbind, singura undă de optimism în această filosofie a decăderii)⁴⁰. Oamenii Evului Mediu trăiau, astfel, într-un continuum temporal, care făcea imposibilă orice noțiune de specificitate. Eroii Antichității erau aidoma contemporanilor: gîndeau ca ei, se îmbrăcau ca ei și se comportau la fel. Indiferent de generația din care făceau parte, toți creștinii se considerau responsabili pentru păcatul originar, după cum toți evreii erau vinovați de crucificare, faptele prezentului nefăcînd decît să le repete pe cele ale trecutului, fără nici o abatere. Conștiința genealogică, a succesiunii generațiilor, era, desigur, puternică, în această epocă, numai că ea era mai puțin o conștiință a diferenței, un simptom al distanței ireductibile față de înaintași, înscrisă pe scara timpului, cît expresia unei legături *organice* cu aceștia, în sensul cel mai autentic al cuvîntului. La vechii germani, de pildă, exista credința că un strămoș se putea reîncarna într-unul din urmașii săi, iar transmiterea din generație în generație a acelorași prenume echivala cu preluarea calităților intrinseci ale celor ce le purtaseră. Trecutul reîncepea, astfel, mereu, personificat de cel ce-și însușea caracterul și acțiunile înaintașului. Acesta este, de altfel, și motivul pentru care, tot la germani, mormintele strămoșilor erau dispuse alături de casele celor vii. Nu era vorba aici de două lumi diferite, ci de aceeași lume în care trecutul, prezentul și viitorul erau aliniate și coexistau⁴¹.

Prestigiul trecutului în Evul Mediu nu se reducea, așadar, numai la o deferență pur formală, ci – *infini* mai mult – presupunea *păstrarea sa intactă* și contopirea deplină cu moștenirea-i inoxidabilă. Modificarea sau pierderea (*recte* dispariția) acesteia însemnau o adevărată nenorocire, prevestind – uneori – chiar sfîrșitul lumii. Interpretarea și importanța atașate ideii de Imperiu constituie, în acest sens, un exemplu cît se poate de revelator. Adresîndu-se celor preocupați de apropierea Judecării de Apoi, Adson, abate de

⁴⁰ Una din expresiile cele mai celebre ale acestei perspective degenerative asupra evoluției este așa-numita profeție a lui Daniel referitoare la succesiunea celor patru imperii, aflată totodată (în varianta transmisă prin comentariul Sfîntului Ieronim) la originea sistemului creștin de periodizare. Potrivit acestei profeții istoria lumii este scandată de succesiunea a patru imperii, începînd cu imperiul de „aur” babilonian și sfîrșind cu cel roman, de „fier”, căruia trebuia să-i urneze ultimul imperiu (al cincilea), cel al lui Dumnezeu, coincident cu sfîrșitul lumii (*cf.* Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 105-107 *sqq.*). Este interesant de constatat că, timp de mai bine de o mie de ani, această „teorie” a coexistat cu o altă periodizare, introdusă de Fericitul Augustin, în conformitate cu care istoria terestră se împarte în șase epoci, corespunzătoare atît zilelor Creației, cît și vîrstelor ființei umane. Dimensiunea hristocentrică a acestei cronologii a făcut-o, probabil, mai greu de utilizat pentru necesitățile istoriei profane, ceea ce explică succesul profeției lui Daniel (*ibidem*).

⁴¹ Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*..., p. 101-103, 133; Hans-Henning Körtüm, *op. cit.*, p. 240.

Montier-en-Der considera (formularea se găsește în *Tratatul despre Antihrist*, redactat în 954) că sfârșitul timpurilor nu va veni „înainte ca toate regatele lumii să se fi despărțit de Imperiul Roman, căruia îi fuseseră supuse înainte”. Lui Adson, ca, de altfel, tuturor autorilor din secolul al X-lea, destinul Universului îi părea, astfel, strâns legat de cel al Imperiului, dezagregarea acestuia prefigurând, în concordanță cu binecunoscuta profeție a lui Daniel⁴², întoarcerea în haos și distrugerea absolută. La fel, conduita adoptată de Otto al III-lea în cei patru ani care au precedat anul 1000 (consacrarea moaștelor lui Carol cel Mare la Aix-la-Chapelle, dorința de „renovare” a Imperiului și de restabilire a capitalei sale la Roma, resuscitarea modelelor politice și spirituale romane și carolingiene, precum și fervoarea sa religioasă, marcată de un spirit profund, de penitență) pot fi, la rigoare, analizate din același unghi, ca încercări de înduplecare a lui Dumnezeu, menite a preîntâmpina sfârșitul iminent al lumii⁴³. Nu altfel se cuvin înțelesese modul de organizare a Pontificatului roman, prin sistematizarea *corpus*-ului documentar în forma pe care o numim astăzi a arhivelor⁴⁴, ori recuperarea (care ar putea explica și geneza istoriografiei), tuturor operelor antice sau medievale timpurii, fie acestea creștine (ca ale lui Orosius, Josephus Flavius și Beda Venerabilul, de pildă), sau păgine (Titus Livius), învestite, deopotrivă, cu darul de a contribui la progresul spiritual al credincioșilor, prin pildele morale oferite, și, pe de altă parte, de a mărturisii pentru veșnica atotputernicie a Creatorului⁴⁵. În același sens, noțiunea de *translatio*, fundamentală pentru înțelegerea gândirii politice în Evul Mediu, (însemnând – în ambele sale ipostaze: *translatio imperii* și *translatio studii* – „transmitere”, „succesiune”), avea menirea de a sugera atît caracterul intangibil al moștenirii lăsate de trecut, cît și autoritatea legitimă a oricui (fie Papa, fie Împăratul) reușea (ori pretindea) să o întrupeze⁴⁶.

Este de la sine înțeles că, în asemenea condiții, conduitele non-conformiste, atracția ineditului, interesul pentru reforme nu găseau nici un ecou în societatea medievală. Pentru a trăi cum se cuvine, oamenii trebuiau să urmeze cu strictețe modelele stabilite, să

⁴² V. *supra*.

⁴³ Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfață de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 35.

⁴⁴ Walter Ullmann a văzut în acest mod arhivalic de organizare, care apare în secolele XII-XIII, expresia caracterului profund conservator al gândirii papale (cf. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Barnes & Noble Inc., New York, 1966, p. 30). De fapt, avem de-a face aici cu o atitudine față de timp proprie, cum am văzut, întregii culturi medievale, căreia Papalitatea i-a conferit una din cele mai clare ilustrări. Nu arhivele, ca atare, au modelat conduita instituției pontificale față de timp, ci respectul pentru trecut și forța de constrângere morală a tradiției.

⁴⁵ Georges Duby, *op. cit.*, p. 14-15.

⁴⁶ Doctrina *translatio imperii* își are originea în mai sus amintita profeție a lui Daniel, referitoare la succesiunea celor patru imperii (v. *supra*), preluată și interpretată de Sf. Ieronim. Extrem de populară în Evul Mediu, ea se regăsește, ca și doctrina geamănă, *translatio studii*, în mai toate scrierile majore din secolele XI – XIV (v. în acest sens, André Cresspin, *Mentalités anglaises au temps d'Henri II Plantagenêt d'après les «Proverbs of Alfred»*, „Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe – XIIe siècles”, N^{os} 1-2, 1994, p. 55).

respecte întocmai un cod unanim admis de valori, pe scurt, să trăiască aidoma înaintașilor. Inutil de a mai preciza că într-un context ca acesta, de puternică ritualizare a tuturor aspectelor vieții sociale, cutuma și legea jucau un rol capital.

Noutatea, inovația – la limită, *modernul* – nu erau, desigur, absente dintr-un asemenea raport. Conotația lor, mai ales într-o serie de variante, cum ar fi: *naștere, început, puritate* era, nu rareori, pozitivă, implicând superioritatea față de o stare anterioară, considerată depășită (ca, bunăoară, Noul Testament față de cel Vechi sau *Vita Nova* a lui Dante, care se naște din sau odată cu dragostea). Dar, deși nu erau ignorate, aceste cuvinte aveau, cel mai adesea, o semnificație negativă, sugerind sacrilegiul rupturii cu trecutul și cu valorile sale întemeietoare. Încă din antichitatea romană, *homines novi* erau numiți toți cei fără trecut, adică născuți din persoane necunoscute și, din acest motiv, fără un loc bine stabilit în ierarhia socială. Mai târziu, „noi apostoli” (*novi apostoli*) de care vorbește cu dispreț neascuns Abélard (Petrus Abelardus) în *Historia Calamitatum meum* (secolul al XII-lea) – ermiți, predicatori itineranți, reformatori ai vieții monastice – nu erau altceva, pentru faimosul teolog, decât caricaturile sălbatice și inculte ale adevăraților apostoli, de odinioară, care răspîndiseră în lume lumina credinței. În aceeași epocă, acuzația de „inovație” constituia nu numai cel mai redutabil mijloc de discreditare socială a ereticilor (numiți, nu întâmplător, *novi doctores*) dar, totodată, și cea mai gravă condamnare. Alteori, în varianta sa fie „pozitivă” (*novus*), fie superlativă (*novissimus*), „noutatea” putea căpăta și sensul de actualitate foarte recentă și de sfârșit al lumii, ca la Guillaume de Saint Amour, de exemplu, un profesor parizian din cel de-al XIII-lea veac, autor, printre altele, al unei scrieri sugestiv intitulată *De periculis novissimorum temporum*⁴⁷.

Această sistematică devalorizare a noului – de bună seamă, ca și a noțiunii de „modern”⁴⁸ – nu era urmarea doar a prestigiului covârșitor al trecutului. În egală măsură, ea era întărită și de neîncrederea în posibilitatea, așa-zicînd, *ontologică* a oricărei inovații, activitățile oamenilor nefiind considerate, potrivit unei optici moștenită din Antichitate, capabile de a produce în lume vreo modificare substanțială sau ireversibilă, alta decît tipul de schimbări temporare îngăduite – să spunem – de ciclurile naturale. *Omnis forma artis est accidens et accidentalis*: aceasta pare a fi încă una din axiomele unei epoci în viziunea căreia numai Creatorul avea puterea (și dreptul) de a-și transforma creația⁴⁹.

În măsura în care era, totuși, acceptată, *noutatea* nu se putea legitima decît în forma unei *reîntoarceri spre trecut*, ca *restaurare* a unei situații ideale, ceea ce, în treacăt fie

⁴⁷ Cf. Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire...*, p. 67; Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 128.

⁴⁸ În această privință, cu o importantă nuanță de sens contrar, totuși, evocată atît de cognomenul *saeculum modernum*, asociat de Walafrid Strabo epocii lui Carol cel Mare, cît și de binecunoscuta *devotio moderna* din secolele XIII – XIV ori de *via moderna* (un secol mai târziu), ultima sintagmă fiind, în domeniul ei de aplicație – teologia – menită a sublinia *noutatea* pe care promotorii ei – Ockham, Buridan, Bradwardine, Wycliffe și Grigore din Rimini – o invocau în raport cu scolastica aristotelică. Marsiglio din Padova conferă și el termenului un sens pozitiv, după cum ne-o arată mai multe pasaje din *Defensor Pacis* (cf. Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire...*, p. 69-71).

⁴⁹ V. Krzysztow Pomian, *op. cit.*, p. 44. Cuvintele sînt ale lui Albertus Magnus.

spus, explică forța ideii de „renaștere” (consemnată printr-o varietate de termeni: *reformatio*, *regeneratio*, *restauratio* etc.) în cultura occidentală, pînă tîrziu, în pragul epocii moderne. „Lasă neatinsă piatra pusă de tatăl tău – își povățuia cititorii călugărul, Vincent din Lérins în secolul al V-lea – căci, dacă noutatea trebuie evitată, se cuvine, dimpotrivă, urmat ceea ce este vechi:...dacă noul este rău, învățătura înaintașilor noștri este sacră”⁵⁰. Pentru John din Salisbury (Joannes Saresberiensis), autorul faimosului *Polycraticus*, de asemenea, noutatea apare ca un lucru știut de multă vreme, conținînd un adevăr nealterat de timp. Aidoma lui, Anselm de Havelberg credea și el că în domeniul spiritului nu există schimbare (*unus et idem spiritus*)⁵¹, opinie similară cu aceea a lui Guillaume de Conches, potrivit căruia învățații epocii sale nu făceau decît să repete ideile predecesorilor, fără a contribui prin nimic la dezvoltarea lor. „Sîntem – scria el – cei ce expun și formulează [idei] vechi și nu inventează nimic nou” (*Sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum*). Aceasta – continua el – întrucît „cei vechi au fost mai buni decît cei noi” (*Antiqui multo meliores fuerunt modernis*)⁵². Dar, expresia emblematică a prestigiului investit în trecut de oamenii Evului Mediu și, totodată, a neîncrederii lor în consistența și autonomia noului aparține nu savanților citați, ci lui Bernard de Chartres (Bernardus Carnotensis, †1126), autor, în acest sens, al unei comparații aflat de celebre, încît a străbătut pînă la noi veacurile, fiind de nenumărate ori reluată și comentată. Ea este menționată într-o scriere din 1159 a aceluiași John din Salisbury (*Metalogicus*), merînd cu prisosință o reproducere integrală: „Adeseori –

⁵⁰ Apud Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 172.

⁵¹ Teoria episcopului german (cca. 1100-1158) est, de fapt, mult mai sofisticată, nereducîndu-se doar la cultul elementar al tradiției și continuității. Celor care, în epoca sa, erau alarmați de proliferarea, în cadrul Bisericii, a multitudinii obiceiurilor, riturilor, formelor de viață religioasă etc., considerate, prin impresia de haos și instabilitate pe care o creau, dăunătoare pentru vigoarea „trupească” a instituției ecleziastice, Anselm le răspunde afirmînd că toate se cuveneau a fi considerate drept expresia unei diversități naturale, reflectînd mai multe ipostaze ale Sfîntului Duh, care, deși se distribuia, astfel, în mai multe chipuri, rămînea totuși indivizibil, continuînd a unifica structura aparent contradictorie a Bisericii. Pe de altă parte, *noutățile* generice oglindite de această varietate crescîndă nu numai că erau, pentru Anselm, legitime *sub debitis conditionibus*, ci și *necesare* și chiar providențiale, în calitatea lor de „semne” ale Sfîntului Duh și de simptome ale apropierii mîntuirii. Căci, potrivit convingerii episcopului german, Biserica nu este imobilă, conservîndu-și nealterată fizionomia originilor. Deși mereu aceeași, ea evoluează, se schimbă, sensul acestei schimbări fiind pozitiv, apropiînd comunitatea credincioșilor, unificată prin Sfîntul Duh, de perfecțiune. Tocmai de aceea, acumularea „noutăților” nu constituia un simbol al decadentei. Dimpotrivă, conotația acestora era, în optica lui Anselm, categoric pozitivă, anunțînd credincioșilor o spiritualizare finală din ce în ce mai apropiată. Episcopul german își interzice, astfel, orice lamentație pe marginea nenorocirii timpurilor, probînd un incurabil optimism (Anselme de Havelberg, *Dialogues*. Livre I, „Renouveau dans l’Église”. Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendice par Gaston Salet, s. j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, *passim* (*Sources Chrétiennes* N° 118).

⁵² Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 127-128.

scrie învățatul englez, citîndu-și predecesorul – știm mai mult nu fiindcă am fi înaintat prin inteligență naturală proprie, ci fiindcă sîntem susținuți de puterea minții altora și deținem bogății moștenite de la strămoși. Bernard de Chartres spunea [că] noi sîntem ca niște pitici împlînați pe umerii uriașilor [încît] putem vedea mai mult și mai departe decît ei nu fiindcă am avea vederea mai ageră sau statura înaltă, ci fiindcă ne înălțăm și ne sprijinim pe statura lor gigantică”⁵³. Chiar și pentru acea vreme, deloc săracă în imagini sugestive, descrierea călugărului francez era, într-adevăr, memorabilă. Nu trebuie să ne mire, de aceea, că ea fost reținută și transmisă mai departe, făcînd faima autorului ei.

Nimic, poate, nu este mai revelator pentru această pondere extraordinară exercitată de trecut asupra conștiințelor și, deopotrivă, pentru mecanismul de legitimare a noului prin actualizare retrospectivă, decît exemplul *dreptului medieval*. Mentalitatea epocii concepea legea ca un dar divin (*lex est donum Dei*) și intrinsecă Creației, indiferent de aspectul ei uman (ca societate) sau natural (ca structură regularizatoare a lumii plantelor și animalelor, ceea ce, să o spunem în treacăt, făcea ca răspunderea pentru un act să fie asociată nu numai oamenilor, ci și animalelor și chiar lucrurilor). Divină fiind, legea nu putea fi nici nedreaptă, nici rea, ci esențialmente bună. În consecință, dreptul pe care îl structurau legile era tot una cu *dreptatea justitiei*, schimbarea lui, indiferent de sens, fiind, practic, exclusă. Nimeni, nici Împăratul, nici regii, nici adunările reprezentative nu se gîndeau să elaboreze coduri proprii de legi. Orice modificare în acest domeniu era de neconceput, cită vreme dreptul exista dintotdeauna, fiind, ca și justiția, etern. Vechimea sa era pentru toate generațiile o garanție de autenticitate și calitate⁵⁴, fapt probat, între altele, și de importanța, mai ales în comunitățile rurale, a „oamenilor bătrîni” (sau „buni și bătrîni”), considerați a fi depozitarii tradiției, ai cutumelor, pe scurt, ai „obiceiului”. Modul de redactare a faimosului recensămînt cunoscut sub numele de *Domesday Book* în Anglia de după cucerirea normandă este, în acest sens, cît se poate de revelator⁵⁵.

⁵³ Iată cel mai semnificativ pasaj al fragmentului în original: „Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea” (Joannes Saresberiensis: *Metalogicus* [Metalogicum], *Patrologia Latina*, vol. 199, col 0900C). Într-o traducere aproximativă, același fragment se regăsește la Matei Călinescu, *op. cit.*, p. 25-25.

⁵⁴ Opinia este a lui Marc Bloch, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁵ Cf. Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 167-168. Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la „littérature” médiévale*, Paris, 1987, p. 97-98, 172-173. Pentru primul dintre autorii citați, rolul „oamenilor bătrîni” constituie o dovadă că, alături de originea divină, legile mai erau considerate, în Evul Mediu a izvorî și din „conștiința populară” (*op. cit.*, p. 170). Un alt exemplu al prestigiului senectuții ne este oferit, între alții, de Orderic Vital (Ordericus Vitalis), care, în contextul evocării povestirilor narate de persoanele în vîrstă tinerilor, despre anumite evenimente din viața lor, cu scopul de a-i îndemna la virtute, deplînge faptul că, pentru anu-

Dacă dreptul era o emanație divină, aceasta nu însemna, totuși, că el ajunsese a fi cunoscut în întregime sau integral codificat. De aceea, noutatea în acest domeniu consta în recuperarea, reconstituirea, formularea a ceea ce exista *deja*, dar nu ieșise pînă atunci la iveală. În Evul Mediu, elaborarea dreptului lua, întotdeauna, forma unei *căutări* și a unei *găsiri*⁵⁶. Cu cît ceea ce fusese, astfel, „găsit” era mai vechi, cu atît era mai bun și mai drept. Vechimea dreptului nu era, cum am putea crede noi astăzi, în virtutea un alt mod de gîndire, o dovadă a epocii în care acesta fusese produs. Ea era, dimpotrivă, cum o demonstrează nenumărate exemple, un semn de adevăr și valoare. Codul de legi al lui Alfred cel Mare, bunăoară, nu conținea texte inedite, în sensul de acum al termenului. El era doar o *selecție* a legilor elaborate de înaintașii lui Alfred, precedată de un amplu preambul – mult mai larg decît codul propriu-zis – reunind cele 10 Porunci și alte legi biblice, inclusiv o scurtă expunere a istoriei Apostolilor și a hotărîrilor conciliilor ecumenice și locale. În secolele X – XI, anglo-saxonii au redactat o nouă culegere, întemeiată, ca și precedentă, pe împrumuturi masive din legile anterioare, reorganizate acum într-o altă manieră. Nici chiar redactarea dreptului cûtumiar nu se abătea de regulile prescrise ale genului, autorii atribuindu-i, invariabil, dispozițiile unor personaje celebre, din trecut (cum s-a întîmplat, de pildă, cu așa-zisele „legi ale lui Olav cel Sfînt” la norvegieni sau cu „legile lui Eduard Confesorul” în Anglia primei părți a secolului al XII-lea), dar care nu aveau, în realitate, nici o legătură cu numele invocate⁵⁷.

Accentul disproporționat pus de Evul Mediu pe trecut – ale cărui ipostaze au fost expuse pînă aici – nu constituia defel un semn de dispreț la adresa *viitorului*, cu atît mai mult cu cît acesta era imaginat „sub specie” escatologică, în forma împlinirii profețiilor trecutului, a destinului atribuit la începutul veacurilor omului și lumii de către Dumnezeu. Numai că, în măsura în care acest viitor echivala, în esență, cu un sfîrșit, iar acest sfîrșit era prefigurat dinainte, trecutul rămînea, pînă la urmă, cel mai important pentru oameni, orientîndu-le în mod hotărîtor o existență imposibil de schimbat, dar, cel puțin, perfectibilă. Tipic pentru orice societate determinată din afară, viitorul escatologic era, așadar, foarte departe de viitorul nostru modern, neavînd (aproape) nimic în comun cu acesta. Odată cu apariția, în secolele XIII – XIV, a timpului urban, al orologiului, *pre-*

mite evenimente, aceste gen de narațiuni reprezintă singura sursă de informație (*Historica ecclesiastica*, VI, 8; *apud* Paul Zumthor *op. cit.*, p. 96).

⁵⁶ Teoria „dreptului etern”, a cărui actualizare are loc prin „găsire” și „descoperire” îi aparține lui Fritz Kern (*Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell, 1939), dar ea a fost criticată de Walter Ullmann, pe considerentul că elaborarea legii, indiferent dacă era „ascendentă” (adică avînd drept sursă voința colectivă, „poporul”) sau „descendentă” (emanînd de la rege) era, în ultimă instanță, expresia unui act uman (*cf. op. cit., passim*). Aceeași opinie la Janet Nelson, care consideră teoria lui Kern un „mit” modern, lipsit de orice bază documentară (*apud* Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London and New York, 1996, p. 24).

⁵⁷ Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 169.

zentul se insinuează, la rîndu-i, din ce în ce mai insistent în viața oamenilor, dobîndind o semnificație pe care veacurile următoare nu vor face decît să i-o confirme.

În ceea ce privește, acum, noțiunea de *spațiu*, aceasta întruchipa, în aceeași măsură ca și conceptul de „timp”, principalele trăsături mentale ale medievalității. Și, mai întîi de toate, *concretețea*. Spațiul nu era conceput, în această epocă, ca un mediu neutru, ci, dimpotrivă, ca o adevărată forță, care determina însăși viața. Aidoma noțiunii de „timp” (dar constatarea se potrivește și conceptului de „natură”), caracterul său era unul *intens personalizat*, filtrat subiectiv, astfel încît, el nu constituia un obiect stabil de reflecție, ci rezulta – cum s-a constatat⁵⁸ – din punctele de vedere particulare, din imaginea pe care oamenii și-o făceau despre el. Cu alte cuvinte și mai pe scurt spus, o lungă perioadă de timp, spațiul nu a fost, în Evul Mediu, perceput *ca atare*. Într-o epocă în care *interpreta-rea* naturii era, cum am văzut, precumpănitoare în raport cu *observarea* ei, iar dimensiunea *calitativă* și *subiectivă* a lucrurilor prima net în fața celei *cantitativ-obiective*, era aproape inevitabil ca atitudinea cognitivă a oamenilor față de mediul ambiant să fie dominată nu de interesul pentru diversitatea componentelor acestuia, ori de specificul acestor componente, ci de preocuparea de a decoda semnificațiile simbolice ale manifestării lor. Nu *privirea*, în sensul optic al termenului, era, așadar, aceea care constituia principalul mijloc și, în același timp, criteriu de luare în stăpînire a spațiului. Aceste funcții erau îndeplinite de *gîndire*. Extrem de sumară, imaginea caracteristică a acestei perioade este aceea a spațiului imprecis și nediferențiat, jalonat, ca în poemele epice, cel mult de cîteva locuri stereotipe (*podul, pădurea, porțile orașului* și, mai ales, *pustia*⁵⁹), dar cu desăvîrșire lipsit de alte repere. Nici chiar puținele scrieri destinate călătorilor nu erau mai precise. În *Ghidul pelerinului la Sfîntul Iacob din Compostella*, bunăoară, elaborat cîndva, între 1139 și 1173, reperele geografice sînt quasi-insignifiante, ceea ce ne arată îndeajuns de convingător că nu atît parcursul era interesant pentru autor (probabil un fidel al apostolului, originar din Poitou sau Saintonge), cît finalitatea lui spirituală (referințele spațiale din mult mai timpuria *Istorie* a lui Beda Venerabilul confirmînd aceeași consta-

⁵⁸ Cf. Paul Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 45. De asemenea, Aaron J. Gourevitch, *Les catégories...*, p. 89.

⁵⁹ Ultimul dintre aceste jaloane, *pustia*, evocă cel mai bine tipul calitativ de percepție, despre care vorbim. Noțiune mai mult spirituală decît geografică, avînd un rol ambivalent, fiind în același timp căutată ca spațiu al încercărilor, și temută, prin nenumăratele sale ispite, ea se identifică, cel mai adesea, cu *pădurea*. Pentru Bernard de Clairvaux, de pildă, „pustia-pădure” (adesea contrapusă, în imaginarul medieval, unui alt cuplu, „castelul-orașul”) constituia un adevărat ghid al vieții spirituale. „Pădurile – exclamă el adresîndu-se unui interlocutor imaginar – *te vor învăța mai mult decît cărțile*”. În literatura medievală, pădurea este prin excelență un spațiu al tranziției între lumea de aici și lumea de dincolo și totodată, spațiul simbolic al fugii de lume și al regăsirii de sine, receptacolul necunoscutului și al misterului. Uneori, ca în *Divina Comedia*, ea devine locul ispășirii păcatelor lumești și, corelativ, al dezordinii, al negativului și al Diavolului, care li se arată celorlaltăciți în ea (v. în acest sens Hervé Martin, *op. cit.*, p. 129 și Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 572-574).

tare⁶⁰). O imprecizie asemănătoare se dăgă și din hărțile mapamondului și portulanele epocii: acestea nu descriu lumea propriu-zisă, ci concepția dominantă despre ea, trăsătură comună și hărților arabe⁶¹. Tocmai această particularitate a percepției spațiului fizic (dar, fapt cît se poate de semnificativ, absentă în raport cu spațiul imaginar, așa cum apare el oglindit de literatura viziunilor⁶²) – și mai puțin nivelul tehnic scăzut –

⁶⁰ Exactitatea percepției și descrierii spațiului este asociată la Beda cel mult edificiilor (respectiv locurilor) religioase, înfățișate cu lux de amănunte, incluzînd pînă și dimensiunile. În rest, peisajul, ca atare, este evasi-absent sau, ca Bethleemul și Ierusalimul, este consemnat doar prin cîteva notații foarte vagi (*op. cit.*, V. 16-17, p. 300-303). Aceeași situație este, în general, valabilă și pentru considerațiile din deschiderea cărții, privitoare la așezarea geografică a Britaniei și Irlandei. Unica excepție (dar relativă) o constituie, și aici, o oarecare concretețe în măsurarea distanțelor (*ibidem*, I. 1, p. 37-40).

⁶¹ Marea majoritate a hărților din secolele VI – XIII zugrăvesc pămîntul ca pe un disc în formă de T, înconjurat de ape (de ocean), descrise prin litera O (ambele caractere fiind inițialele numelui generic al acestor documente: „Orbis Terrarum”). T separă, de obicei, cele trei continente: Europa, Asia și Africa, cedate, potrivit Vechiului Testament, celor trei fii ai lui Noe: Sem, Ham și Iaphet, dar el evocă, bineînțeles, și crucea. Cînd este figurat, Paradisul apare pe aceste hărți ca fiind situat la Răsărit, spre marginile lumii, de unde izvorau, potrivit opiniei curente, cele patru fluvii principale: Gangele, Nilul, Tigrul și Eufratul (Ierusalimul fiind, din contra, identificat cu centrul Universului). Uneori, acest tip de documente făceau loc și legendelor, ca atunci, de pildă, cînd ilustrau ipoteticul zid ridicat de Alexandru în jurul țărilor Gog și Magog (*cf.* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 132, 604-605; Hervé Martin, *op. cit.*, p. 128, 131, 132-133; Robert Delort, *op. cit.*, p. 69-73).

⁶² Imprecizia acestuia era considerabil mai mică în comparație cu a spațiului real, cu toate că, atît argumentele *pro*, cît și cele *contra* unei asemenea judecăți nu lipsesc. Referindu-ne mai întîi la ultimele (argumentele *contra*), să notăm că spațiul imaginar – de regulă, Paradisul, Infernul și, ocazional, Purgatorul – nu apare, în amintitele surse, ca omogen, ci discontinuu: în cadrul lui, văile alternează cu mlaștinile, iar locurile construite cu cele pustii, toate aceste părți nefiind legate între ele decît prin logica pedepselor sau a recompenselor. În al doilea rînd, topografia sa avea un specific pronunțat simbolic, reflectînd valoarea inegală asociată de mentalitatea comună a epocii punctelor cardinale, „susului” și „josului”, „drepte” și „stîngii” etc. Celelalte însușiri sînt, de asemenea, identice cu ale spațiului fizic, asemănarea mergînd chiar pînă la tipologia personajelor care le populează pe amîndouă, închipuite, însă, în cazul spațiului imaginar, sub forma eterată a sufleteilor. Un exemplu cît se poate de concludent pentru toate particularitățile consemnate pînă aici este așa-numita *Viziune a lui Thurkill* (*Visio Thurkilli*), un text datînd din 1206, al cărui autor (nenumit, dar, probabil, un cleric englez, pe nume Ralph, cunoscut drept compilator al „Cronicii engleze” – *Chronicon Anglicanum* – și abate al mînăstirii cisterciene de la Cogeshall, între 1207 și 1218) narază viziunea despre lumea de dincolo a unui nativ, după toate aparențele, țăran, din comitatul Essex (în legătură cu această viziune, v. și *infra*, cap. V. Pentru atribuire, *cf.* H. L. D. Ward, *The Vision of Thurkill probably by Ralph of Coggeshall*, „Journal of the British Archaeological Association, XXXI, 1875, p. 420-459, citat de Jean-Claude Schmitt, *Războiul gesturilor în Occidentul medieval*. Traducere de Doina Marian. Prefață de Alexandru Duțu, București, Ed. Meridiane,

explică de ce *distanțele* în Evul Mediu erau greu de măsurat cu precizie sau, în orice caz, nu atât de riguros ca astăzi. Ele nu reprezentau o noțiune cantitativă, cât, aidoma percepției întregului spațiu, mai ales, calitativă, fiind măsurate – cum a observat Paul Zumthor – „în termeni de apartenență,...prin raportare la figurile de identificare pe care și le forma comunitatea”, și chiar prin „povestirile care dădeau expresie memoriei colective”⁶³. Aceste particularități îngreunau considerabil contactele umane, conferind

1998, p. 357, n. 3). În relatarea călătorului extatic, celălalt tărâm este lipsit de amplasări precise, deși apare ca riguros organizat, părțile sale fiind dispuse de-a lungul unei linii drepte orientată de la vest spre est, în centru găsiindu-se biserica Fecioarei, de unde pornea drumul care ducea spre Purgatoriu. De aici, parcursul trecea peste un pod al încercărilor, presărat cu spini și lame, pe care sufletele care nu fuseseră condamnate trebuiau să-l traverseze pentru a ajunge la Muntele Bucuriei (Paradisul). Alte detalii, tot atât de exacte, se referă la cazanele în care erau chinuite sufletele păcătoșilor, la procedeele de cîntărire a meritelor și păcatelor defuncților, la personajele întâlnite de călător în drumul său etc. Ceea ce frapază în povestea relatată de călugărul englez nu este numai asemănarea, deja subliniată, a celor două spații, ci și faptul că pandantul imaginar al mediului real este același cu universul limitat al călătorului (v. în această privință Aaron Gurevich, *Oral and written culture of the Middle Ages: two 'peasant visions' of the late twelfth to the early thirteenth centuries* in idem, *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Edited by Jana Howlett, Polity Press [Cambridge], 1992, p. 50-57; idem, *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*. Traduit du russe par Elena Balzamo, Paris, Aubier, 1996, p. 234-238; de asemenea, n. 65). Acest deficit de precizie este, după părerea noastră, contrabalansat de mult mai multe însușiri „pozitive”, care pun sub semnul întrebării sinonimia dintre spațiul fizic și cel imaginar. În primul rând, cel ce parcurge, fie și la „a doua mână” principalele producții aparținând literaturii viziunilor (v. *infra*), nu poate rămâne insensibil la *concrețetea* cu care sînt zugrăvite „peisajele” imaginare, a căror structurare are menirea de a oglindi specificul fiecărui loc, mai exact spus, funcția sa principală. Din acest unghi, spațiul „de dincolo” are atât o valoare în sine; cât și una „de întrebuițare”, servind, prin atributele care îi sînt proprii, precum și prin impresiile senzoriale provocate vizitatorilor ocazionali sau „locatarilor”, la certificarea destinului post-mortem al sufletelor. Spre deosebire de spațiul real, evocat, cum am spus, prin cîteva clișee recurente, spațiul imaginar pare a fi foarte departe de orice neutralitate. Viu colorate, bogate în detalii de conținut, descrierile sale, însoțite și de narațiunea amănunțită a deplasării, sînt mai totdeauna asociate și cu puternice stări emoționale. Acest concret al descrierii, care „provoacă” deopotrivă văzul, auzul și simțul olfactiv reiese cu forță chiar și dintr-o simplă enumerare a locurilor străbătute de personajul principal al viziunii. Iată, bunăoară, spațiile parcurse de Alberico da Settefrati (un călător din secolul al XII-lea în lumea „de dincolo”), a căror înșiruire coincide cu capitolele 9-13 din versiunea scrisă a relatării sale: „9. De locis tartareis et ore infernalis baratri...; 10. De lacu igneo in quo sacrilegi cremabantur; 11. De puteo flammis emittente...; 12. De loco horrido tenebroso, flammanti serpentibus et eiulatibus, draconibus et stridoribus pleno...; 13. De lacu aqua sulphurea et serpentibus ac scorpionibus pleno...” (pentru mai multe detalii v. *infra*, Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, p. 121 *sqq*, 131 *sqq*, 136-140, 146 *sqq*, capitolele menționate se află la p. 146).

⁶³ Cf. *La mesure du monde...*, p. 146.

relațiilor dintre grupuri un caracter adesea conflictual. Pentru a măsura, totuși, spațiul, oamenii foloseau repere de ordin corporal, variabile de la o regiune la alta și de la un tip de comunitate la altul. Acestea erau fie „piciorul”, „cotul” și „degetul”, fie – ca la Montaillou – și „mîna”, „brațul” (pentru distanțe mai lungi) sau forța acestuia, tradusă prin capacitatea sa de a arunca diferite obiecte⁶⁴. Alte unități proveneau din capacitatea de efort a omului (cît putea lucra într-o zi-lumină), fie cu brațele, fie cu mijloace suplimentare. Orice măsură agrară medievală era, de asemenea, foarte concretă, implicînd o descriere amănunțită a locului respectiv și identificarea celor ce-l stăpîneau și lucrau⁶⁵. Limbajul deplasării era tot atît de concret și de figurativ. În regiunile rurale de deal și munte, de exemplu, nu se mergea niciodată de „acolo” pînă „dincolo”, ci se *urca* și se *cobora*, vocabularul sugerînd condițiile de relief ale traseului. În același mediu, itinerarul nu era decît arareori indicat, printr-o orientare generală. De regulă, el era imaginat ca un lanț de așezări, a căror parcurgere conducea direct la țintă. Nici denumirile punctelor cardinale nu erau cunoscute, orientarea făcîndu-se după semne sau direcții concrete (*către* ceva)⁶⁶.

Specificul personalizat al spațiului în Evul Mediu avea și un reflex lingvistic. Oamenii epocii nu cunoșteau cuvîntul abstract „spațiu”, folosînd, în locul lui, mult mai concretul *locus*. Prezent în toate limbile romanice, „locul” era un termen deosebit de „greu” prin semnificații. Sinonim cu însăși *matricea* omului, determinîndu-i valoarea, calitățile sau defectele, el era, în această epocă, cel dinții – și cel mai important – element caracterial al ființei umane, numele său însoțind întotdeauna numele omului. Locul unei ființe, ca și acela al unui obiect, erau percepute ca o calitate *proprie* a obiectului sau ființei respective, identitatea sinelui neputînd fi separată de amplasarea sa. De aici și mefiența față de necunoscuți, de străini, în general, de toți cei a căror înrădăcinare era suspectă sau incertă. În condițiile în care locul îl fixa pe om definindu-l, el însemna și tradiție, respectul cutumelor, al obiceiurilor etc., pe scurt, tot ceea ce excludea – cum am văzut – propensiunea spre schimbare. Agenții schimbării în Evul Mediu, agitatorii spiritelor erau, în majoritatea cazurilor, *itineranți*, recrutîndu-și adepții în primul rînd dintre cei cu o implantare „locativă” nesigură (marginali, izolați etc.). Aceste însușiri denotă faptul că „locurile” în Evul Mediu – fie ele reale sau imaginare – erau esențialmente limitate și închise, cum o sugerează și omniprezența în mentalitatea și în vocabularul epocii a cuplurilor antitetice „înăuntru-afară”, „aici-acolo” etc., evocînd tot atîtea figuri arhetipale universale, comune tuturor culturilor și epocilor⁶⁷.

⁶⁴ Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 431-432.

⁶⁵ Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 60-61.

⁶⁶ Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 431-432.

⁶⁷ Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 51-54, 58; Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 53, 260. Paradisul, care i se arată călugărului din *Viziunea Sfîntului Patrick*, după trecerea acestuia prin Purgatoriu și Iad și traversarea podului „strîmt, lustruit și alunecos ca o gheață”, care lega lumea chinurilor veșnice de spațiul celest este, de fapt, un oraș „uimitor de fru-

Dimensiunea paradigmatică a „locului” reiese și din faptul că i se atribuia un nume, care îi epitomiza însușirile și semnificația. A numi un loc însemna a-l lua în stăpânire, cum s-a întâmplat cu nenumăratele așezări rurale apărute prin marile defrișări din secolele XI – XII. Aceeași dimensiune rezultă și din strânsa asociere a locului, în ipostaza sa de „loc fix”, de „Centru”, cu spațiul de manifestare a sacralului. În acest caz, locul reprezenta „deschiderea” care îngăduia trecerea de la o regiune cosmică la alta, din lumea profană în aceea divină⁶⁸.

Evocînd personalitatea spațiului, „locul” medieval era, într-o manieră încă și mai concretă, casa, satul, ținutul, pe scurt, *pămîntul* pe care trăia omul. Identitatea lingvistică, prezentă în multe limbi romanice, dintre „pămînt”, „teritoriu” și „țară” sugerează, invariabil, același lucru: atașamentul, legătura organică, vitală, dintre om și locul în care el trăia, faptul că relația sa cu pămîntul nu era, pur și simplu, doar una de proprietate sau de posesiune în raport cu un obiect oarecare, ci mult mai profundă. La unele popoare din Evul Mediu, însăși terminologia socială trădează această intimitate, ca, bunăoară, în societățile scandinave, unde omul liber era denumit *odalman*, adică proprietar al unui *odal*, pămînt familial ereditar, care conținea și ansamblul drepturilor derivate din apartenența la grupul familial respectiv (o filiație identică are și termenul de *allodium*, desemnînd domeniul funciar liber la vechii franci). Același tip de relație aproape afectivă cu pămîntul imprimă raportului dintre senior și proprietatea sa o conotație nu doar materială sau de interes. Mai mult decît atît, acest raport era constituit, după cum s-a observat, dintr-un „amestec complex de relații de exploatare, de putere politică, de dependență, de tradiție și obiceiuri, de emoție, de protecție și respect”, foarte departe de imaginea pe care sîntem înclinați să ne-o facem noi astăzi despre seniorie⁶⁹.

Într-o manieră la fel de concretă, locul în societatea medievală era *spațiul construit*, contrapus *spațiului gol* (polaritate printre cele mai importante în imaginarul epocii). Doar *construit*, *locuit* și ulterior *consacrat*, dobîndea locul semnificațiile sale fundamen-

mos, strălucind de aur și de pietre prețioase” (Jacques de Voragine, *Legenda de aur*. Traducere, îngrijire și prefață de Livia Titieni, vol. I, Cluj-Napoca, 1998, vol. I, p. 236). Pe lângă „închidere”, spațiul (locul) imaginar mai era definit și printr-o „economie” riguroasă a circumscrierii, oglindită – potrivit reperelor pe care ni le oferă literatura viziunilor – nu numai de suprafața limitată a celor trei *topos*-uri fundamentale ale imaginarului creștin (Infernul, Purgatoriul și Paradisul), ci și de apropierea lor „fizică”, denotată de scurtimea distanțelor. Enunțarea sporadică a unor date topometrice în relație cu celeași spații întărește această concluzie, evidențiind totodată faptul, nu mai puțin interesant, că, de foarte multe ori, toate cele trei locuri atît de diferite erau traversate de un singur drum, străbătut de călătorul vizionar cu pasul (cf. Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 110-112, 114). Toate aceste detalii confirmă, mai curînd omologia dintre spațiul real și cel imaginar (expresie a imaginii unitare a Cosmosului „medieval”), decît mai sus analizata distincție dintre ele (v. *supra*, n. 62).

⁶⁸ Cf. Mircea Eliade, *Sacral și profanul...*, p. 21 sqq, 57-60.

⁶⁹ Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 50-51, 262-263; Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 69 sqq.

tale, de stabilizare și protecție. Greutatea simbolică a spațiului construit poate fi dedusă și din faptul că în reprezentările medievale – cel puțin în anumite medii sociale, preponderent rurale – Cerul era întrevăzut, concret, fie ca o casă (de către țărani din Montaillou, de exemplu), fie ca un palat (imagine specifică vechilor germani)⁷⁰. Artă de a construi ținea, în Evul Mediu, mai curînd de magie decît de știință, reclamînd, ca și aceasta, inițiere și practicarea unui limbaj esoteric. Astfel se explică, probabil, locul eminent ocupat de *arhitectură* printre artele medievale, ca simbol al însuși actului Creației. Acest lucru este confirmat, între altele, și de credința, foarte răspîndită în societățile arhaice, inclusiv în Evul Mediu, potrivit căreia organizarea unui spațiu, subsecventă consacării sale, reitera lucrarea exemplară a înaintașilor și, în primul rînd, modelul fundamental: crearea Universului. „Fie că era vorba de defrișarea unui ținut sălbatic, de cucerirea și ocuparea unui teritoriu străin, de construirea unei case sau biserici,... luarea în stăpînire rituală era imaginată ca repetînd cosmogonia”⁷¹.

În opoziție fundamentală cu locul construit, *locul gol* era investit cu toate semnificațiile negative. Simbolizat prin spații aride și lipsite de viață (pădure, pustiu etc.), el adăpostea cele mai malefice forțe, fiind spațiul predilect de contact cu diabolicul, locul său de manifestare, avanpostul, însuși, al Infernului. De aceea, stabilirea sau trecerea prin pustiu a reprezentat, în Evul Mediu, nu numai cea mai înaltă formă de sanctitate, dar și o probă exemplară de curaj, cum am văzut că ne-o arată toate romanele cavaleresti ale epocii. Desigur, opoziția dintre teritoriul locuit și spațiul necunoscut nu este specifică doar medievalității. De fapt, ea este comună tuturor societăților arhaice, spațiul „necomicizat” sau neconsacrat – identic cu neantul, haosul sau neființa absolută – trebuind ocolit, de fiecare dată, cu cea mai mare grijă⁷².

Era aproape inevitabil ca însușirile spațiului evocate mai sus să imprime *călătoriei* și formelor ei înrudite o conotație preponderent negativă⁷³. Cei ce călătoreau în Evul Mediu, fie ei jongleri, evrei, vagabonzi, predicatori sau negustori, erau, întotdeauna, suspecti prin definiție, avînd, de cele mai multe ori, un statut marginal. Faptul nu trebuie să ne mire. După cum o indică etimologia tuturor termenilor care o definesc în diferite idiomuri, deplasarea a fost multă vreme concepută ca o *ruptură* în sensul literal al cuvîntu-

⁷⁰ Cf. Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, *passim*; Aaron J. Gourevitch, *Les catégories...*, *passim*.

⁷¹ Mircea Eliade, *Sacral și profanul...*, p. 30.

⁷² *Ibidem*, p. 28, 59; idem, *Imagini și simboluri...*, p. 46 sq; Paul Zumthor, *La mesure...*, *passim*.

⁷³ O opinie contrară la Bronislaw Geremek, *The Marginal Man in Medieval Callings*. Edited by Jacques Le Goff..., p. 347 sqq (p. 317 sqq în ediția românească: *Omul medieval*. Traducere de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru. Postfață de Alexandru-Florin Platon, Iași, Polirom, 1999), autor care consideră că nu stăruința în același loc, ci mobilitatea a constituit, în Evul Mediu, o particularitate definitorie. Pe de altă parte, tot Geremek observă că „*asocierea mobilității spațiale cu un sens al amenințării la adresa ordinii publice a rămas o trăsătură permanentă a aceleiași civilizații [medievale]*”, ca și nomadismul, care a fost, tot în Evul Mediu, un stil de viață foarte răspîndit (p. 351 în ediția engleză).

lui, ca o *deplasare*, o smulgere a rădăcinilor din locul natal, recursul la acest gest implicând riscul izolării și al retragerii sprijinului comunitar. Cuvîntul englez „travel”, de exemplu, provenind din francezul „travail”, sugerează chinul, efortul actului. Tot astfel, germanicul „reisen” (*risan* la vechii germani) evocă elanul și ruptura. În limba franceză, „călătoria”, cu sensul nou, de „parcurs”, nu s-a definit, în accepțiunea ei actuală, decît tîrziu, în secolul al XV-lea. Exemplele ar putea, desigur, continua⁷⁴.

Corespondent devalorizat al spațiului locuit, negativismul asociat călătoriei nu se datoră însă, doar acestei comparații defavorabile. Cristalizarea sa trebuie, cu siguranță, pusă și pe seama *duratei* neobișnuit de mari și a *dificultăților* înseși ale deplasării, deloc puține și deloc minore, într-o epocă tocmai din acest motiv atît de obișnuită a-i asocia atributele unei adevărate aventuri. În secolul al X-lea, o săptămînă întreagă era necesară oricui încerca să acopere călare cei 250 de km. ai bazinului parizian. Un veac mai tîrziu, rapiditatea deplasării nu progresase în mod semnificativ, de vreme ce un mesager care călătorea de la Roma spre centrul Germaniei avea nevoie de 25 de zile pentru a străbate întreaga distanță. În secolul al XII-lea, patru săptămîni erau necesare pentru un voiaj din Austria în Anglia și patru luni pentru unul din Palestina în Germania (tot atît cît a trebuit ca veștile despre captivitatea lui Richard I, respectiv moartea lui Frederic I Barbarossa să ajungă în ținuturile natale ale celor doi monarhi). De la Roma la Canterbury, drumul dura de obicei șapte săptămîni, dar știrile urgente puteau ajunge și în patru. Călătorului obișnuit îi trebuiau 24 de zile între Nîmes și Provins (în Champagne) și 12 de la Florența la Neapole, aceste cifre rămînînd, la finele secolului al XIV-lea, cam de același ordin: 10 zile între Avignon și Paris pentru un curier regal și aproape o lună pentru restul călătorilor. Anumite îmbunătățiri ale orarului, firește, nu au lipsit. În secolul al XIV-lea, Papalitatea a fost prima care a organizat un sistem de curieri permanenți, exemplul ei fiind urmat de Aragon (la finele aceluiași secol) și de unele state italiene (Milano și Veneția), care și-au pus la punct servicii încă și mai rapide. Uneori, se stabileau adevărate recorduri: patru zile între Paris și Avignon în 1394 și puțin peste două zile între Barcelona și Valencia în 1459. La sfîrșitul celui de-al XV-lea veac, în Germania curierii circulau zilnic cam 100 de km. în zonă deschisă și 50 în zonă montană. Cu toate acestea, legăturile interregionale au continuat să fie precare, riscante și sub influența perturbatoare a factorilor meteo și de climă. O „încetineală structurală” a deplasării nu a putut fi niciodată depășită în epoca la care ne referim, ceea ce imprima limite serioase chiar și activităților celor mai dinamice. Pe la mijlocul secolului al XV-lea, de pildă, doi ani întregi erau necesari unui negustor venețian pentru a încheia ciclul complet al unei afaceri⁷⁵. Și, după numai un secol, în plină modernitate timpurie așadar, doar 30% erau șansele unui călător în Extremul Orient de a reveni la punctul de plecare⁷⁶. „Domesticirea spațiului” (după

⁷⁴ Cf. Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 156 sqq, 167.

⁷⁵ Jacques Le Goff, *Negustorii și bancherii în Evul Mediu*. Traducere de Nicolae Ghimpețanu, București, Ed. Meridiane, 1994, p. 17.

⁷⁶ Ultima evaluare a fost făcută de Pierre Chaunu (*apud* Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 172). Pentru toate datele de mai sus, pe lîngă volumul citat, v. și Marcel Pacaut, *Les structures politi-*

nimerita expresie a lui Paul Zumthor) va mai avea nevoie de mult timp pentru a deveni o realitate.

A călători în această epocă nu însemna, totuși, să te expui întotdeauna la riscuri și mefienței celorlalți, chiar dacă efortul și ruptura implicate de deplasare erau considerabile. Călătoria avea, deopotrivă, și o valență pozitivă, atunci când era înțeleasă ca un parcurs de sfîntenie (în forma pelerinajului, de pildă) sau ca un mijloc de cunoaștere spirituală. Nu este deloc paradoxal, în acest ultim sens, faptul că apropierea de Dumnezeu a fost, în multe cazuri, concepută ca o călătorie (Sfîntul Bonaventura și-a intitulat chiar astfel una din scrierile sale: *Itinerarium mentis in Deum*, elaborată către 1270) sau că deplasarea a fost adesea imaginată ca o neconținută pendulare între „sus” și „jos”, ca un parcurs inițiat, a cărui consecință era prefacerea completă a omului. Particularitate definitorie a însuși elanului mistic creștin, acest „nomadism al verticalității” (cum l-a caracterizat tot Paul Zumthor, pe urmele lui Gilles Deleuze și K. White⁷⁷) a fost, deloc întimplător, încorporat ca o structură de bază de către modelul monastic de pietate, cum ne-o arată nu numai preferința arătată de benedictini claustrării în așezămintele lor religioase și refuzul sistematic al cisterciencilor de a participa la pelerinaje, dar și accentul insistent pus de predicatorii epocii pe stabilitate (în defavoarea mobilității, ori a unei gestualități corporale excesive), toate constituind dovezi deosebit de grăitoare pentru temeiurile ideologice profunde care au tins în Evul Mediu să privilegieze o bună bucată de timp statornicia oamenilor. În secolul al XIII-lea, noile ordine misionare, dominicanii și franciscanii, vor amorsa o schimbare radicală a acestei mentalități, contribuind, totodată, la reorientarea pe orizontală a deplasării⁷⁸. Acest lucru a constituit o premisă importantă a reabilitării complete, de mai târziu, a călătoriei și a intrării ei în patrimoniul valorilor fundamentale, proces desăvîrșit în cel de-al XV-lea veac. Pînă a nu se ajunge, însă, aici, cu începere din același veac XIII, și ca efect al expansiunii comerciale, politice și militare din ce în ce mai ample a Creștinătății latine în zonele mediteraneene și central-europene care îi fuseseră multă vreme închise, perceperea obiectivă a spațiului a devenit tot mai precisă, chiar dacă măsurarea, descrierea și conceptualizarea sa au continuat, o vreme, să se îmbine cu imaginarul fabulos, menit a suplini carența de informații exacte. Relatările de călătorie ale lui Giovanni da Planocarpini (autor al unei extrem de interesante *Istории a mongolilor*, scrisă în urma voiajului întreprins de autor între 1245 și 1247 în ținuturile lor⁷⁹), Guillaume de Rubrouck (autor al unei *Călătorii* în același imperiu, între

ques de l'Occident médiéval, Paris, 1969, p. 343-344 și Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 172.

⁷⁷ Autori care vorbesc despre „gîndire nomadă”, respectiv, „spirit nomad”, dar nu în legătură cu Evul Mediu (Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 37).

⁷⁸ Cf. Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte...*, p. 611.

⁷⁹ Călugărul franciscan s-a angajat în această aventură ca emisar al papei Inocențiu al IV-lea și al conciliului din Lyon, într-o epocă în care Biserica romană tocmai începuse să se gîndească cu seriozitate la perspectiva atragerii mongolilor în sinul Creștinătății latine. Pornit la drum la 12 aprilie 1245, ducînd o scrisoare prea puțin amabilă adresată Marelui Han, prin care Papalitatea de-

1253-1255⁸⁰) și Marco Polo (al cărui nume este pentru totdeauna legat de *Cartea minunilor* – oglindă fidelă a îndelungatelor sale peregrinări prin Orient⁸¹) indică limpede această treptată transformare, dar și limitele ei, de vreme ce noua imagine a lumii nu a depășit, la început, cercul relativ strîmt al celor mai active elemente sociale, care se angajaseră în aceste călătorii. Pe de altă parte, comparația dintre aceste scrieri este ea însăși revelatoare pentru rapiditatea evoluției de care vorbim. Dacă relatarea lui Planocarpini, de exemplu, este încă profund impregnată de prejudecățile proprii unghiului de vedere al unui creștin catolic (deși nu este lipsită de o anumită sensibilitate etnografică, față de modul de viață mongol), mărturiile redactate de urmașii săi denotă o certă schimbare de optică, ilustrată nu numai de precizia sporită a observațiilor referitoare la realitățile din stepele asiatice (cazul lui Rubrouck, pentru care mongolii nu mai sînt, ca la predecesorul său, niște simpli barbari), dar și, consensual, de o anumită predispoziție (evidentă mai ales la Marco Polo, dar nu precumpănitoare, totuși) de a rupe cu geografia imaginară tradițională, în favoarea unor notații mai exacte. Din acest unghi, atît emisarul flamand al lui Ludovic al IX-lea, cît și negustorul venețian prefigurează exemplar faimoasa *Pratica della Mercatura*, redactată între 1310 și 1342 de un oarecare Francesco Pegolotti, agent comercial al fraților Bardi, text uimitor prin precizia datelor referitoare la centrele comerciale mediteraneene și occidentale, la drumurile de legătură dintre ele, la distanțele și sistemele de măsură aflate în vigoare pe traseele respective, la greutatea, prețuri, monede

nunța ravagiile săvîrșite de mongoli cu prilejul invaziei din anii precedenți, Giovanni da Planocarpini a ajuns relativ repede la țintă (în apropiere de Karakorum) după ce trecuse prin Cracovia, Kiev și Astrahan, urmînd așadar, una din rutele obișnuite care făceau legătura între Europa și Asia. A revenit la Lyon doi ani mai tîrziu, de Sărbătoarea Tuturor Sfinților, aducînd cu sine răspunsul destinatarului (pentru aceste detalii și multe altele, referitoare la scrierea lăsată de călugărul franciscan, v. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 138).

⁸⁰ Pornit din Constantinopol în aprilie 1253, Rubrouck a ajuns la Karakorum exact un an mai tîrziu, revenind la Accra, în Palestina în august 1255 (*ibidem*, p. 139-140).

⁸¹ Marco Polo și-a început călătoria care avea să-l facă celebru în 1271, la vîrsta de 17 ani, ca însoțitor al tatălui (Niccolo) și al unchiului său (Maffeo), comercianți de blănuri, care mai fuseseră în ținuturile mongole atît între 1261-1264, cît și între 1266-1269, cînd ajunseseră chiar pînă la curtea lui Kubilay, de unde s-au reîntors aducînd un mesaj care solicita papei predicatori ai credinței catolice. După o trecere prin Pămîntul Sfînt și un ocol prin Armenia și sudul Caucazului, cei trei călători au coborît pînă la strîmtoarea Ormuz, pentru a urca apoi, pe cale terestră, spre Horasan. După mai multe întîrzieri, în Afganistanul de nord și la porțile Chinei, venețienii au ajuns, în sfîrșit, la curtea hanului Kubilay în toamna anului 1275, unde aveau să rămînă preț de 16 ani, îndeplinind pe lîngă el mai multe servicii. Deabia în 1291 au putut frații Polo și Marco să părăsească China, cu misiunea de a escorta o prințesă pentru suveranul mongol al Persiei. După o escală la Sumatra și după ce, pe drum, trecuseră și prin India, cei trei au debarcat la Veneția în 1295, la 24 de ani, așadar, după ce plecaseră de acasă. Făcut prizonier de genovezi trei ani mai tîrziu, Marco și-a dictat amintirile unui tovarăș de suferință, pisanul Rusticello, care le-a redactat în forma în care acestea ne-au parvenit (*ibid.*, p. 140-141).

și taxe, pe scurt, la toate elementele necesare susținerii fluxului neîntrerupt al afacerilor. Chiar dacă în acest veritabil „manual” comercial spațiul, ca atare, este foarte puțin prezent, noua sa imagine transpare limpede din minuțiozitatea cu care sînt înregistrate majoritatea structurilor sale componente⁸².

Fără îndoială că o asemenea precizie a descrierilor continua să fie, pentru acea epocă mai curînd o excepție decît o regulă, rămînînd la fel și în deceniile următoare. Exemplul relatării de călătorie subscrisă de Sire Jehan de Mandeville, în care exactitatea evocării spațiului coexistă fără probleme cu imaginarul fantastic este, din acest punct de vedere, cît se poate de elocvent⁸³. Cu toate acestea „virajul” spre precizie fusese amorsat fără puțință de întoarcere, schimbarea mentalității devenind – cum a arătat-o secolul următor – ireversibilă. În 1450, aventurierul sicilian Pietro Rambulo, întors din Spania și Franța, care îi explică unui compatriot că plecase în călătorie din dorința de a „vedea pămîntul întreg” (*visendi orbis terrarum*) era de acum, din punct de vedere mental, la sute de ani depărtare de cei pentru care, cu numai două-trei veacuri mai înainte, universul se reducea la orizontul așezării natale. Douăzeci de ani mai tîrziu, către 1470, Anselm Adorno îi elogia în Prologul *Itinerariului* său pe cei ce avuseseră curiozitatea de a cunoaște diverse părți ale lumii, atitudinea sa constituind, de asemenea, un important indiciu de schimbare⁸⁴. Mult timp izolate în propriile lor orizonturi de referință, societățile vest-europene, aflate în pragul modernității, tindeau, astfel, să-și depășească tot mai net hotarele tradiționale, spre o unitate devenită, finalmente, posibilă ca urmare, în primul rînd, a unei treptate „îmblînziri” a spațiului.

⁸² Bibliografia marilor explorări din secolele XIII – XVI este, bineînțeles imensă și imposibil de amintit aici, fie și fragmentar. Dintre titlurile mai semnificative, totuși, pentru această chestiune, semnalăm, pe lîngă volumul de mai multe ori citat al lui Hervé Martin, două care ni s-au părut mai importante: Pierre Chaunu, *L'expansion européenne du XIII^{ème} au XI^{ème} siècle*, Paris, 1969 și Michel Mollat, *Les explorateurs du XIII^{ème} au XI^{ème} siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux*, Paris, 1986.

⁸³ Elaborat în 1356, acest text (lipsit de titlu) a fost, negreșit, printre cele mai populare ale genului, din moment ce el ne-a parvenit în peste 250 de variante. Probabil englez (dar nu știm mai multe despre el), autorul a călătorit ani îndelungați în Egipt, China și India, dar relatarea sa nu-i oglindește doar propria experiență, ci conține și un volum substanțial de informații preluate din texte diverse și, mai ales, din cele aparținînd genului *imago mundi*, foarte răspîndit în secolul al XIII-lea. Acest lucru i-a făcut pe unii specialiști contemporani să se îndoiască nu numai de autenticitatea călătoriilor personajului, dar chiar și de aceea a autorului însuși, greu de încadrat, doar pe baza acestei scrieri cu multiple valențe într-o categorie socio-profesională sigură. După unele estimări, formulate pe baza coroborării diverselor surse care se ghesesc în spatele cărții lui Jehan de Mandeville, autorul ar fi asimilat cam 20 de scrieri diferite, fără a mai socoti și Biblia, care pare a fi fost pentru anonimul englez o sursă extrem de importantă. Acest fapt explică încă un detaliu deosebit de semnificativ al textului la care ne referim: dacă la marea majoritate a predecesorilor săi certificarea relatărilor era făcută prin apelul reiterat la cele două simțuri principale – văzul și auzul (autorii respectivi probînd veridicitatea celor scrise prin declarații precum: „am văzut” sau „am auzit”) –, englezul, dimpotrivă, își evocă în mod predilect lecturile, spunînd în repetate rînduri că a citit (cf. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 144-146; Michel Mollat, *op. cit.*, p. 122 *sqq.*).

⁸⁴ Apud Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 167-168.

IV

Munca

Orice societate numără printre elementele care compun viziunea sa despre lume nu numai conceptele de timp și spațiu, ci și o imagine bine definită despre *proprietate*, *bogăție* și *muncă*. Noțiuni economice, acestea sînt – după cum s-a observat – în egală măsură, și concepte morale. „*reflectînd diferite concepții, mai generale sau intenționalități specifice*”¹, cu mult mai ample decît domeniul lor strict de referință. Este și motivul pentru care reconstituirea sensului acestor structuri ale mentalului este deosebit de importantă pentru înțelegerea climatului spiritual dintr-o societate, cu atît mai mult cu cît ele determină, deopotrivă, comportamentele și idealurile care îi orientează și îi inspiră pe oameni.

Antichitatea greco-romană a avut față de ceea ce numim noi astăzi *muncă* (termen necunoscut la greci, cel puțin în forma *abstractă*, care ține de analiza economică²) o concepție profund negativă, fapt cît se poate de firesc într-o epocă al cărei ideal uman era nu „truditorul” (asimilat sclavilor și libertilor), ci „cetățeanul” absorbit de viața socială, politică și culturală a orașului său și, prin urmare, liber de constrîngerea de a practica o activitate lucrativă. Că necesitatea de a munci era pentru antici o abatere de la viața normală ne-o arată însăși expresia lexicală a acestei noțiuni, cuvîntul *pónos* (πονός), care, pe lângă sensul său figurat (cel de „muncă”), posedă și un înțeles concret, strîns legat de această viziune depreciativă, tradus prin *trudă*; *oboseală*, *suferință*, *nenorocire*. Munca fizică, îndeosebi – supliciu și pedeapsă, totodată – era, mai cu seamă la nivelul elitelor, într-o asemenea măsură devalorizată, încît îl identifica pe om cu animalele. „Muncitorul” (în sensul literal al cuvîntului) nu era văzut numai ca inferior din punct de vedere social, ci și ca o ființă oarecum abjectă³. Prețuirea, în schimb, se îndrepta spre cei ce nu

¹ Cf. Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 215.

² După cum a observat Jean-Pierre Vernant, Grecia antică nu a cunoscut „o mare funcție umană, munca, incluzînd toate meseriile, ci o pluralitate de meserii diferite, fiecare constituind un tip anume de acțiune, ce producea opera sa proprie” (pentru această informație și cele de mai jos, v. *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*. Traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu. Cuvînt înainte de Zoe Petre, București, Ed. Meridiane, 1995, p. 327 sqq.).

³ Opțică sesizabilă înainte de toate în limbaj: este vorba de substantivul *βᾱνασός* (= „lucrător”, „meșteșugar”), care, prin mutarea unui accent și schimbarea unei litere, se va transforma în adverbul *βανασός*, cu sensul de „vulgar” (cf. Cecilia Ioniță, *Gînduri despre muncă în Antichitatea greacă*, „Revista istorică”, serie nouă, tomul 4, nr. 3-4, 1993, p. 213). Deopotrivă de semnificativă în același sens este și imaginea care îl zugrăvea pe Hephaistos, fierarul, comparativ cu ceilalți zei: dacă aceștia erau „frumoși” („frumos ca un zeu” este o expresie recurentă în literatura

trebuiau să muncească din necesitate, îngăduindu-și să fie inactivi, pentru a se dedica unor ocupații mai nobile. Platon, de pildă, le atribuie „lucrătorilor” ultimul loc în cetatea sa ideală, obligându-i la ascultare atât față de Gardieni, cât și de Auxiliari. Aristotel, de asemenea, așeza un semn de egalitate între muncile manuale și starea de sclavie, „cetățenii” neavînd nici un motiv de a învăța meserii care i-ar fi îndepărtat de virtute. Or, singurele ocupații unanim recunoscute ca putînd-o crea erau războiul și politica. Potrivit Stagiritului (care exprimă, însă, un punct de vedere general, împărtășit de toți autorii vremii, inclusiv, bunăoară, de Xenophon⁴), statul bine organizat era cel capabil de a asigura în așa fel traiul cetățenilor, încît aceștia să fie cruțați de grija producerii celor strict necesare vieții, căci – scrie filosoful – „*viața este consum nu producție*”. După opinia sa, diferitele activități profesionale – concepute ca prelungiri ale unor aptitudini naturale și ca expresie globală a unor necesități (îinind tot de natură – erau incapabile a întemeia organizarea politică a cetății, trebuind, dimpotrivă, a se conforma ordinii inferioare pentru care fuseseră create⁵. Herodot semnalează aceeași atitudine la egipteni (unde militarilor nu le era îngăduit să practice altă meserie decît meșteșugul războiului), precum și la mai multe neamuri barbare (care îi socoteau pe cei ce învățau meserii, precum și pe urmașii acestora, drept cei mai de jos dintre „cetățeni”). În același sens, numeroase pasaje din biografia închinată de Plutarh lui Pericle ne pun în situația surprinzătoare de a constata că, în contrast cu modul de a gîndi al omului contemporan, vechii greci făceau o distincție netă între opera de artă și creatorul ei, ultimul fiind văzut doar ca un simplu meșteșugar, de condiție inferioară și nedemn de stima cetățenilor de naștere aleasă⁶. Dintre activitățile presupunînd o mare cheltuială de efort fizic, singura care se bucura de un tratament mai binevoitor era agricultura, cu siguranță pentru că, aidoma îndeletnicirii armelor, ea nu era considerată drept o meserie în adevăratul înțeles al cuvîntului, ci o practică intim asociată sistemului religios de reprezentare. Spre deosebire de diversele profesiuni, în legătură cu care Grecia antică manifesta ceea ce Jean-Pierre Vernant numește o „*gîndire pozitivă*”, munca investită în ocupațiile cu caracter agricol era privită ca expresia unei relații cu o ordine superioară, în același timp naturală și divină, capabilă de a potența forțele magice ale fertilității și fecundității, atât de importante – ~~se~~ ~~știe~~ – în cadrul universului complex de referințe simbolice, proprii tuturor societăților premoderne.

La Cicero predomină o concepție întru totul asemănătoare cu a predecesorilor săi greci, cu singura diferență că spectrul activităților condamnabile este, la el, mult mai amplu, integrînd, pe lîngă muncile „mecanice”, deopotrivă camăta, colectarea taxelor vamale și – pe treapta cea mai de jos – activitățile neproductive, menite să servească doar plăcerii

epocii), cel care o ajutase pe Athena să se nască din capul tatălui ei, Zeus, era, dimpotrivă, înfățișat în chipul unui pitic schiop și diform (*ibidem*, p. 208).

⁴ Pentru istoricul grec, meseriile (*βίαιαστικαί*) „*ruinează fizicul aceloră care le practică*”, si-lîndu-i „*să se lipsească de lumina soarelui [și] jîinîndu-i adesea ziua întreagă lîngă foc*” (*ibid.*, p. 213).

⁵ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 338-341.

⁶ Cecilia Ioniță, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 212, 213, 215.

lor fiziologice (îndeosebi stomacului). El laudă, în schimb, profesiunile învățate (medicina, arhitectura, pedagogia), dar – spre deosebire de mulți dintre contemporanii săi – și agricultura și comerțul (acesta din urmă doar dacă era cinstit și numai în cazul când negustorul, după retragerea din afaceri, se reconvertea pe proprietatea funciară și la viața de rentier). Interpretarea sa, deși nu singulară în epocă, nu a fost, totuși, acceptată. În pofida diferențierilor făcute de el și de alții (îndeosebi de Cinici, Seneca și Epictet) între anumite activități (printre care și muncile agricole, a căror valorizare, însă, a fost de scurtă durată), caracteristica nobleței și a libertății, în sens foarte larg, a continuat să rămână, în Antichitatea greco-romană, „loisir”-ul, transmițându-se cu această semnificație și epocilor următoare. A fi liber de a nu munci a ajuns, prin urmare, să constituie, în această societate, nu doar un ideal al oamenilor avuți; el a fost, deopotrivă, și cea mai înaltă aspirație a săracilor, fără, însă, ca ei să o fi putut atinge vreodată. Emblema lor a rămas, de-a pururi, aceea a lui Sisif, ilustrând viziunea despre muncă a unei întregi epoci⁷.

În lumea germanică din perioada migrațiilor – care, de asemenea, a dat, precum se știe, civilizației medievale vest-europene multe din structurile sale caracteristice – aceeași atitudine era, după cum poate fi ea reconstituită astăzi, mai degrabă ambiguă, ezitând între desconsiderare și valorizare. Pe de o parte, la nivelul elitei războinice, ea era puternic depreciață, activitățile cele mai dificile și degradante fiind lăsate în seama sclavilor. La nivelul păturilor sociale inferioare, în schimb, mai cu seamă printre oamenii liberi, activitățile rurale, asociate, de regulă, cu ideea de muncă productivă, erau văzute într-un chip complet diferit, fiind considerate a întemeia însuși dreptul de proprietate. Potrivit vechiului drept germanic, un țăran putea lucra acea parte a pământurilor comune ale obștii sau a terenurilor încă nedefrișate pe care era capabil s-o cultive, prin forțe proprii, într-un interval de timp determinat, acest lucru consfințindu-i posesiunea sau stăpânirea care, prin consacrare ulterioară, devenea inviolabilă⁸.

Medievalitatea occidentală dezvăluie, în ceea ce o privește, un echivoc asemănător în interpretarea noțiunii de muncă, ezitând continuu între viața contemplativă și viața activă, simbolizate, fiecare, de două cupluri antitetice: Maria și Marta, Lia și Rașela⁹. Pentru doctrina creștină, munca este, în primul rând, o maledicție divină, fiind concepută nu ca o sursă de câștig, ci doar ca un mijloc de răscumpărare a greșelilor și o cale de mântuire. Potrivit acestei optici, pentru oameni contau mai puțin hrana și confortul material, cât salvarea spirituală și viața veșnică. Hristos – afirma Biserica – nu a lucrat ci, dimpotrivă,

⁷ Cf. Frank William Walbank *Trends in the Empire of the Second Century A. D.*, in Donald Kagan, *Decline and Fall of the Roman Empire. Why Did It Collapse?*, Boston, D. C. Heath and Company, 1962, p. 14-15; Paul Veyne, *Imperiul roman* în Philippe Ariès, Georges Duby (coordonatori), *Istoria vieții private. De la Imperiul roman la anul o mie*. Traducere de Ion Herdan, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1994, p. 123-128, 137; Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 216-217.

⁸ Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 237-241.

⁹ Jacques Le Goff, *Muncă, tehnici, artizani în sistemele de valoare din Evul Mediu timpuriu (secolele V – X)* în idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*. Studiu introductiv, note și traducere de Maria Carpov, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1986, p. 176-182.

ii îndemnase pe apostoli să-și abandoneze ocupațiile terestre și să devină „pescari de suflete”. Tot astfel, după izgonirea din Paradis, Adam și Eva au fost supuși drept pedeapsă (aidoma lui Cain, după asasinarea fratelui său), la muncă, truda fizică jucînd aici rolul celei mai aspre penitențe¹⁰. Cît de devalorizată era munca în civilizația medievală timpurie și, totodată, ce destinație îi era conferită se observă și din omniprezența ei, îndeosebi ca activitate manuală, în viața monastică a epocii. Pentru călugăr, efortul fizic era un mijloc privilegiat nu numai de ispășire, dar și de mortificare, spiritualitatea acestui mediu (după cum ne-o arată, între altele, și regula benedictină, cea dintîi codificare occidentală a vieții monastice) neconcepînd un alt remediu mai potrivit împotriva trîndăviei (care era, ~~se știe~~, unul din păcatele capitale) și a nenumăratelor ispite susceptibile de a-i rătăci pe oameni. „Fă-ți de lucru astfel încît Diavolul să te găsească întotdeauna ocupat – își sfătuia Sf. Ieronim credincioșii – căci nu e bine ca spiritul să rătăcească în gânduri rele”. Astfel de îndemnuri sînt frecvente în literatura sapientială a vremii, semnificația lor pentru o mentalitate mai largă nemaiavînd nevoie de nici o subliniere¹¹.

Acest aspect devalorizant al muncii promovat cu atîta osîrdie de creștinism se cuvine imputat nu numai tradiției germanice sau greco-romane. El este, deopotrivă, și o expresie de context, mai precis, a condițiilor tehnice, economice și sociale din prima parte a Evului Mediu, caracterizate nu doar prin precaritatea instrumentarului de lucru și quasi-dispariția muncii specializate, dar – în condițiile unei ruralizări din ce în ce mai accentuate a vieții și a reducerii dramatice a numărului acelor meserii și profesiuni intim legate de oraș și de modul său de existență – și prin treptata identificare a noțiunii însăși de muncă cu registrul ei inferior: activitatea fizică, asociată celor mai defavorizate elemente sociale (sclavii și șerbii). Tăcerea sau, dimpotrivă, disprețul surselor vremii față de cei

¹⁰ Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 202; Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 264 sqq.

¹¹ Cf. André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental, secolele VIII – XII*, Traducere de Doina Marian și Daniel Barbu, Postfață de Daniel Barbu, București, Ed. Meridiane, 1994, p. 115. Alte exemple, și încă dintre cele mai pilduitoare, subliniază aceeași conotație. Iată, bunăoară, ce scrie Fericitul Augustin, arătînd care sînt, după opinia sa, cele trei argumente pentru care a trebuit să vină Hristos spre a răscumpăra păcatele oamenilor: „În secolul acela dedat spre răutate..., ce altceva găsești pe pămînt decît nașterea, truda și moartea? Iată pricopsala meleagurilor noastre: și tocmai pentru ele a coborît negustorul. Orice negustor dă și primește, adică el dă ce are și ia ce-i lipsește. Isus Hristos în acest tîrg dă ce are și capătă ceea ce găsește aici pe pămînt din belșug: nașterea, munca și moartea. În schimb, el dă renașterea, învierea și stăpînirea veșnică...” (apud Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I, Traducere, îngrijire și prefață de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, p. 117-18). De asemenea, tratatul (intitulat *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae*) scris de Inocențiu al III-lea, pe vremea cînd nu era decît cardinalul Lotario di Segni, afirmă chiar din primul capitol că „omul s-a născut pentru a munci, pentru a suferi, pentru a se teme și – ceea ce este și mai rău – pentru a muri” (apud Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII – XVIII*, Traducere de Mihai Ungurean și Liviu Papuc, Postfață de Alexandru-Florin Platon, vol. I, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 19). Asemenea exemple sînt nenumărate.

sortiți să trudească sînt, în această privință, cît se poate de revelatoare. În literatura Evului Mediu timpuriu, țărani și lumea rurală – după cum s-a observat – aproape că nu există¹².

Evoluția societății medievale și transformările la care a fost supusă aceasta în decursul secolelor, mai cu seamă începînd cu cel de-al XI-lea veac, au impus o oarecare circumstanțiere a acestei atitudini, concomitent cu elaborarea unui nomenclator profesional mai adecvat noilor condiții. Dacă muncile agricole, de exemplu, au început să fie privite acum cu o mai mare îngăduință, pe temeiul caracterului lor creator (aidoma profesiunii de „artizan”, valorizată atît în virtutea asocierii ei cu modelul divin de creativitate, cît și a unei viziuni reziduale, care o situa mai aproape de magie decît de meserie), interdicțiile și disprețul Bisericii au lovit, în schimb, majoritatea noilor ocupații generate de viața urbană, incluse fie printre meseriile interzise (*illicita*), fie printre cele rușinoase (*inhonesta*). *Hangiii*, *măcelarii*¹³, *jonglerii*¹⁴, *vrăjitorii*, *alchimiștii*, dar și *medicii*, *chirurgii*,

¹² Jacques Le Goff, *op. cit.*, loc. cit., p. 182-185, 202 sqq.; idem, *Țărani și lumea rurală în literatura Evului Mediu timpuriu* (sec. I – VI) în id., *Pentru un alt Ev Mediu...*, vol. I, p. 202-217. Raritatea mențiunilor despre acest mediu social nu este totuși într-atît de mare încît să facă imposibilă orice estimare a modului cum concepea epoca mînea agrară. De fapt, după cum pe bună dreptate a observat Aaron J. Gurjewitsch (Gourevitch), în perioada timpurie a Evului Mediu pot fi identificate două atitudini contradictorii referitoare la țărănime, la tipul ei de activitate și la locul ocupat în cadrul sistemului de relații sociale: una negativă, de origine nobiliară, care nu le recunoștea țăranilor apartenența socială, alta pozitivă, de sorginte ecleziastică, care accentua asupra contribuției lor la bunăstarea generală (cf. *Die Bewertung der bäuerlichen Arbeit* în idem, *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*, Böhlau Verlag, Weimar, Köln, Wien, 1997, p. 33-38).

¹³ Pe tot parcursul Evului Mediu a existat un soi de legendă neagră despre Hugo Capet, atribundu-i acestuia nu numai o origine foarte modestă, ci și profund detestabilă: fiu de măcelar. Chiar supranumele său, interpretat astăzi ca făcînd aluzie la mantia scurtă a sfințului Martin din Tours – prețioasă relicvă a mînăstirii omonime – ar fi desemnat, în realitate, un fel de pălărie ascuțită sau glugă, tipică pentru vestimentația celor de extracție socială joasă. Pentru Dante și Villon, Hugo Capet era „regele cu pălărie” (Jacques Le Goff în *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, Paris, Fayard, 1996, p. 37-38).

¹⁴ Acești „profesioniști ai amuzamentului” (numiți generic, în dreptul roman, *histriones*) s-au numărat, de foarte timpuriu, printre cele mai defavorizate categorii, atît din punctul de vedere al legislației romane (care îi stigmatiza pe cei ce își câștigau astfel viața drept persoane fără demnitate), cît și al dreptului cutumiar germanic. Primii creștini îi considerau pe *histriones* asemenea prostituatelor, Augustin negîndu-le chiar dreptul la sfintele taine. Actorilor și muzicanților li se atribuia puterea de a răspîndi răul, fiind văzuți ca aliați de nădejde ai lui Satan. Teologia secolelor următoare a întărit și mai mult această imagine negativă, jonglerii și actorii fiind aruncați în categoriile socio-profesionale cele mai de jos, alături de cerșetori, vagabonzi și infirmi. Toma d'Aquino era convins că acrobații, menestrelii, actorii, jucătorii de toate felurile constituiau o categorie absolut reprobabilă. Singurii exceptați de el de la condamnare și creditați cu o oarecare șansă de a-și salva sufletele erau *ioculatores*, pentru că repovesteau viețile sfinților și faptele eroice ale guvernanților (mai multe detalii la Bronislaw Geremek, *Marginatul* în Jacques Le Goff (coordonator), *Omul medieval*. Traducere de Ingrid Ilina și Dragoș Cojocaru. Postfață de Alexandru-Florentin Platon. Iași, Ed. Polirom, 1999, p. 317-345). Devalorizarea socială a „histrionilor” în Evul Mediu s-a datorat, după toate aparențele (și) conotației profund negative a gestualității care le declina

*soldații, proxeneții, prostituatele și notarii, fără a mai vorbi de negustori*¹⁵, *vameși, cămătari, postăvari, țesători, boiangii sau cizmari* au intrat laolaltă, fără deosebire, în categoria persoanelor cu meserii prea puțin recomandabile, trebuind, astfel, să înfrunte opoziția oficială¹⁶. Un index specific al îndeletnicirilor contraindicate era înscris în fiecare sistem normativ. Dreptul canon, de exemplu, reunea sub sintagmele *mercimonia inhonesti* sau *vilia officia* mai multe ocupații ținute drept incompatibile cu apartenența la o

profesiunea. Gesturile histrionilor au fost și sînt prin excelență gesturi imitative sau care simulează. Or, potrivit concepției teologice a vremii, dacă gestul „bun” era considerat cel ce oglindea sufletului omului, „normarea” sa ascultînd de imperativul reliefării acelor însușiri ale sufletului judecate drept cele mai conforme prescripțiilor etice dominante, gestul „rău”, „diavolesc” era, potrivit aceleiași concepții, cel ce se ascunde *simulînd*, pentru a-i înșela mai bine pe creduli. În nomenclatorul trăsăturilor de caracter ale Diavolului, nu atît răutatea directă era aceea care îl definea pe „Prințul Întinericului”, cît viclenia cu care se insinua el în lume, abătîndu-i pe oameni de la calea cea dreaptă. Viclenia este însă direct legată de simulare, care, în mod obișnuit, este interpretată ca fiind pentru gest ceea ce minciuna este pentru cuvînt. Prin faptul că simulau, „histrionii” erau azvîrlîți, așadar, în categoria celor mai reprobabile ființe. Honorius Augustodunensis (un important vulgarizator din secolul al XII-lea, al dogmelor; v. *infra*, cap. 8) se întreabă în paginile *Elucidarium*-ului: *Habent spem ioculatores?* („Au speranță jonglerii?”). Și tot el răspunde: *Nullam. Tota intentione ministri sunt Satanae* („Nici una. [Căci] toți sînt cu bună știință slujbași Satanei”) (Jean-Claude Schmitt, *Războaiele gesturilor în Occidentul medieval*. Traducere de Doina Marian. Prefață de Alexandru Duțu, București, Ed. Meridiane, 1998, p. 181, 331-332, 356, n. 29. Traducerea mea diferă ușor de aceea dată de autor la p. 331). Verdictul său este ecoul peste secole al unei sentințe ieronimiene asemănătoare: „*A-i cinsti pe histrioni înseamnă a te închina Diavolului*” (*ibidem*, p. 334). Reabilitarea acestei categorii s-a produs, paradoxal, începînd tocmai cu secolul al XII-lea (*ibid.*, p. 330 *sqq.*).

¹⁵ O viziune extrem de negativă a comerțului și a negustorului este conținută într-una din scrierile lui Toma d'Aquino referitoare la guvernare, intitulată *De regimine principum ad regem Cypri* (1265-1266). Pentru autor, care merge vădit, în această privință, pe urmele *Politicii* aristotelice, scopul Statului – acela de a asigura o existență împlinită comunității umane care îl constituie – nu poate fi realizat decît cu condiția satisfacerii într-o manieră cît mai cuprinzătoare a tuturor necesităților vitale ale oamenilor. O comunitate organizată, care își procură cele necesare traiului nu mai prin comerț este amenințată, în urma traficului cu negustorii străini supuși altor legi, de o mulțime de pericole, deosebit de nocive atît pentru moralul cetățenilor, cît și pentru organizarea statului, de vreme ce, deșteptînd pofta de cîștig, negoțul cultivă și stimulează lăcomia și abandonul interesului comun în favoarea doar a avantajului personal. Din acest motiv, unitatea corporală a statului riscă să fie definitiv compromisă, cu atît mai mult cu cît comerțul subminează și virtuțile militare ale comunității, așadar, capacitatea de apărare a statului. Preferința autorului *Summa*-ei înclină în schimb spre dimensiunea productivă (în speță agrară) a vieții economice, considerată vitală prin valențele sale nutritive. Sfîntul Toma nu merge totuși atît de departe încît să nege activității comerciale orice utilitate. După opinia lui, aceasta are o funcție egalizatoare în cadrul corpului politic, prin faptul că evită lipsurile și drenează în afară surplusurile. Cu condiția să fie riguros îndeplinită și să nu depășească măsura, această funcție este de natură a justifica prezența negustorilor în cadrul comunității politice (cf. Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatssauffassung im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978, p. 155-157).

¹⁶ Jacques Le Goff, *Meserii licite și meserii ilicite în Occidentul medieval* în *idem, Pentru un al Ev Mediu...*, vol. I., p. 151-156.

corporație sau la ordinul clerical. Un membru al clerului nu putea fi cu nici un chip jongler sau actor, nu avea dreptul să desfășoare activități asociate prostituției sau comerțului și nici să aibă de a face cu meserii avînd atingere cu sîngele, carcasele de animale, cămăta și gunoaiele. La rîndul lor, statutele sinodale aruncau infamia asupra hangiiilor vrăjitorilor și magicienilor de diverse feluri, precum și asupra persoanelor responsabile cu igiena urbană (curățătorii latrinelor, de exemplu), cărora le era interzisă nu numai orice carieră ecleziastică (firește!), ci și orice funcție urbană. Toți erau condamnați a îngroșa categoria marginalilor. La fel, unele statute municipale din Germania nu-i excludeau de la apartenența civică doar pe cei lipsiți de o origine convenabilă (născuți, de pildă, în afara căsătoriei sau din persoane nelibere), ci și pe fiii anumitor categorii profesionale, cum ar fi călăii, temnicerii, groparii, măcelarii, administratorii băilor publice, bărbierii, prostituatelor, muzicanții, acrobații și bufonii, țesătorii, postăvarii ș. a. m. d., fapt deopotrivă de grăitor și pentru semnificația simbolică atașată *originii* în cadrul sistemului de valori al epocii¹⁷. Devalorizarea acestor meserii mergea atît de departe, încît ele erau *ipso facto* asociate și cu o moralitate păcătoasă, practicanții lor fiind, nu rareori, stigmatizați printr-o vestimentație specifică, a cărei obligativitate era absolută¹⁸.

Cauzele unor asemenea interdicții – prezente și în unele țări din lumea Islamului, în Persia hanilor mongoli și, cu începere din secolele VIII – IX, chiar în Bizanț¹⁹ – erau extrem de variate. Ele se cuvin căutate fie în vechile tabuuri primitive încorporate de creștinism (al singelui, al banilor etc.), imaginate ca maculîndu-i pe toți cei ce nu le respectau, fie în interdicțiile introduse de creștinismul însuși, prin raportare atît la dogmă, cît și la modelul de pietate dominant. Numai creștinii, desigur, erau constrînși, în mod oficial, să li se conformeze. Membrii celorlalte confesiuni – și, în primul rînd, evreii – aveau deplina libertate de a le transgresa, asumîndu-și riscurile consecutive.

Ne putem, însă, îndoi în mod serios de faptul că aceste multiple interdicții erau riguros respectate chiar și printre creștini. Nimeni dintre cei vizați de stipulațiile doctrinei nu pare a-și fi abandonat vreodată meseria, cu atît mai mult cu cît indicațiile autorităților religioase nu aveau o valoare morală cît, mai curînd, normativă, puterea laică încurajînd, la rîndu-i, din răspuțeri dezvoltarea profesiunilor criticate și trecînd sistematic cu vederea practicile menite să eludeze prescripțiile prohibitive²⁰. Or, premisele reabilitării ulterioare a muncii și a profesiunilor inițial interzise se găsesc, cel puțin în parte, tocmai aici. Altele premise (în de creștinismul însuși, precum și de factorii noi de evoluție, care se conturează odată cu secolul al XI-lea (expansiunea monahismului, renașterea vieții ur-

¹⁷ Cf. Bronislaw Geremek, *op. cit.*, loc. cit., p. 333-334.

¹⁸ Michel Pastoureau, *Stofa diavolului. O istorie a dungii și a țesăturilor vîrgate*. Traducere de Gabriela Seurtu-Ilovan și Oana Ududec. Studiu introductiv de Maria Carpov. Iași, Institutul European, 1998, p. 23, 26.

¹⁹ Cf. G. I. Brătianu, *Actes des notaires génois de Péra et de C'af'fa de la fin du treizième siècle (1281-1290)*, Bucarest, 1927, p. 43-45.

²⁰ În domeniul comerțului maritim, îndeosebi, negustorii apuseni par a nu fi respectat niciodată interdicțiile care afectau împrumutul cu dobîndă (cămăta), adoptînd forme de contract menite să disimuleze operațiunile reale și să asimileze creditul unei tranzacții comerciale autorizate (*ibidem*, p. 43-44).

bane, apariția Universităților și a unor noi categorii sociale), adică exact în perioada când, definitivându-și nomenclatorul restrictiv al profesiunilor, instituția ecleziastică este, în același timp, obligată de elementele de context să consimtă la mlădierea lui²¹.

Se cuvine notat, mai întâi, că, din punct de vedere doctrinar, versantul depreciativ al muncii în creștinism a fost întotdeauna contrapus unei atitudini mai supte și mai indulgente, înclinată nu să judece și să condamne, ci să caute justificări unui mod de a fi, în favoarea căruia scrierile sfinte aduceau destule argumente²². În conformitate cu viziunea organicistă a Bisericii asupra societății, munca era nu numai intens devalorizată și adesea condamnată, ci considerată și ca o funcție indispensabilă a segmentului social cunoscut sub numele de *laboratores*, servind interesului comun ca expresie a reciprocității care guverna relațiile cu celelalte două *ordines* (*bellatores* și *oratores*). În calitatea ei de „muncă productivă”, munca agricolă era, astfel, indirect asimilată cu un serviciu adus societății creștine, ceea ce însemna, indirect, o legitimare²³.

²¹ Cf. Jacques Rossiaud, *Orășeanul* în Jacques Le Goff (coordonator), *Omul medieval...*, p. 129 sqq.

²² Extrem de revelator din acest punct de vedere, al atitudinii duale manifestate de creștinism față de muncă și anumite meserii, ni se pare a fi un pasaj din *Istoria* lui Beda Venerabilul (Beda Venerabilis), care se referă la pășania unui călugăr prea mult dedat muncii manuale și, drept urmare, pedepsit pentru neglijarea îndatoririlor pietății. „Eu însumi – scrie Beda – știu un frate – ah, cum îmi doresc să nu-l fi cunoscut! – ...care trăia într-o nobilă mănăstire, dar ducea o viață rușinoasă. El era adesea luat la rost de frații și autoritățile acelei case și prevenit să adopte o viață mai disciplinată; și cu toate că el refuza să-i asculte, ei se purtau cu el cu răbdare, deoarece aveau nevoie de lucrul său manual, fiindcă era un iscusit lucrător în metal. Dar el era mult predispus la băutură și altor plăceri ale unei vieți fără frâu și obișnuia să rămână în atelierul său zi și noapte, mai curînd decît să intre în biserică, să cînte, să se roage și să asculte cuvîntul vieții, cu frații [săi]”. Finalmente, călugărul neglijent, bolnav fiind, are o viziune în care vede cum urma să îndure chinurile Iadului. Înțelegînd că soarta îi fusese deja pecetluită, el moare fără a mai fi avut timp să facă penitență și, prin urmare, fără a mai primi iertarea. (*A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, V. 14, p. 297-298). Se observă din acest extrem de interesant fragment că, pe de o parte, activitatea personajului este considerată mai prejos de obligațiile statutului și chiar incompatibilă cu viața sa monastică, dar, pe de altă parte, că munca lui era considerată utilă (frații avînd nevoie de ea), călugărul însuși fiind caracterizat de Beda drept „un lucrător iscusit”. În plus nu se prea înțelege de ce, dacă monahul era bețiv și ducea o viață fără frâu, cum reușea el să stea zi și noapte în atelierul său, probabil pentru a munci, mai curînd decît să participe la oficiul divin. Este limpede, în schimb, că rivala lui „activistă” constituie pentru Beda un păcat. Să mai remarcăm, în treacăt, că decesul călugărului în absența iertării nu s-a datorat refuzului de a se căi pentru viața sa neglijentă, ci imposibilității fizice de a face amendă, adică de a ispăși prin fapte greșeala. Acest lucru confirmă mai vechea concluzie a medievistilor, potrivit căreia, în prima parte a Evului Mediu, accentul răscumpărării cădea nu pe *regretul* păcătosului (acesta avea să devină precumpănitor mai tîrziu), ci pe *actele* pe care acesta și le putea asuma ca penitență compensatorie.

²³ În legătură cu această chestiune, v. pe larg *infra*, cap. 7. De asemenea și *supra*, n. 12. Multiplicarea, începînd cu secolele XI – XII, a metaforelor politice organiciste, ca ipostaze particulare ale amintitei viziuni organice a societății, proprie Bisericii (și, în general, mentalului colectiv me-

În același timp, însă, munca era apreciată de teologi și ca o valoare *in sine*, prin ceea ce putea oferi ea educației morale a credincioșilor. În măsura în care, după cum am văzut, activitatea fizică era imaginată ca unul din mijloacele predilecte de luptă împotriva păcatelor, era inevitabil ca, în pofida strînsei sale asocieri cu penitența și mortificarea (sau, mai bine zis, *tocmai* din această cauză), ea să-și adjucece, automat, și o valorizare superioară, eminamente *spirituală*, dobîndind, astfel, alături de ceilalți factori specifici, un rol de prim ordin în „economia sfințeniei”. Toate acestea arată că doctrina creștină accepta munca (fie ea fizică sau intelectuală, dezinteresată sau lucrativă) în același fel ca și rațiunea: cu condiția de a se subordona unei finalități *de alt tip*, mai înaltă decît aceea strict materială și de a călăuzi conștiințele spre credință²⁴.

Factor determinant în devalorizarea muncii, mediul monastic va contribui, în mod direct, și la reabilitarea ei, dezvoltînd în acest sens o argumentație pe cît de abundentă, pe atît de subtilă, care a întemeiat, cum s-a spus, o adevărată „teologie a muncii”, cu reflexe evidente și în arta gotică²⁵. Cistercienii, bunăoară, cărora civilizația occidentală le datorează mult în ceea ce privește reconsiderarea activităților manuale, au făcut acest lucru pe calea deviată a distincției abile dintre munca ascetică a călugărilor și aceea productivă a fraților „conversos”, pe care au repus-o în drepturi cu probe extrase din sfintele scripturi. La finele secolului al XII-lea și în secolul al XIII-lea, o varietate greu de închipuit de texte, mergînd de la cazuistica manualelor de confesori și predicile adresate diferitelor „stări” sociale (*sermonis ad status*), pînă la savanta teologie scolastică au sfîrșit prin a justifica treptat toate activitățile pînă mai ieri proscrie (chiar și pe cele mai îndoielnice), pe temeiul fie al intenționalității (scopul bun, care a legitimat, finalmente, negustoria și camăta), fie al necesității (prin care s-a justificat exercitarea anumitor meserii în locuri și timpuri interzise), fie – în sfîrșit – al preocupării pentru folosul comun (de natură să acrediteze meseriile sau „artele” așa-zis „mecanice”, din domeniul textil²⁶,

dieval), pare a fi contribuit într-o măsură importantă la reabilitarea anumitor profesii, odinioară condamnate. În orice caz, coincidența dintre cele două fenomene este frapantă. Dincolo de detaliile care le diferențiază, toate aceste metafore împărtășesc o concepție similară despre „corpus politic”, interpretat, prin analogie cu corpul uman, nu ca o simplă unitate a unor părți diferite, ci – precum la John din Salisbury și Aegidius Romanus – ca o structură funcțională, determinată de diferențierea și rolul specific îndeplinit în cadrul ei de fiecare membru, care își justifică astfel contribuția la perfecțiunea ansamblului, indiferent de poziția dominantă sau subalternă pe care o ocupă.

²⁴ Cf. Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 266-267.

²⁵ *Ibidem*, p. 270. Pentru aceeași chestiune a reabilitării muncii și a diverselor profesii, v. și studiile lui Jacques Le Goff, citate *supra*, la notele 9, 12 și 16.

²⁶ Cum a procedat, de pildă, în prima jumătate a secolului al XII-lea, Hugues de Saint-Victor, autor al unei lucrări, *Didascalion*, care ridică pentru prima dată așa numitele *artes mechanicae* la nivelul celorlalte *artes* creștine, conferindu-le, astfel, o deplină recunoaștere ideologică (Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 66. Un exemplu asemănător, dar cu un înțeles mai general, oglindind valorizarea de ansamblu a vieții active și a muncii, îl constituie predicția călugărului franciscan Berthold din Regensburg (†1272), de la mijlocul secolului al XIII-lea. Comentînd, în predica intitulată a „celor cinci talanți”, parabola povestită de Isus apostolilor (Luca 19: 12-28), Berthold consideră că ceea ce a primit cel de-al

multă vreme disprețuite). Admițând că munca merita răsplătită, alte interpretări, complementare, prezente îndeosebi în manualele de confesori, au ajuns să legitimizeze nu numai salariul, ci și îndelung condamnatul profit, mergând pînă la a corela profesiunea practică cu noțiunea de „creștin”, în cadrul unei relații devenită, din acea epocă înainte, aproape organică.

Un studiu de caz cît se poate de semnificativ din acest unghi poate fi realizat în legătură cu revalorizarea comerțului și treptata reabilitare socială a negustorului, ambele procese fiind într-un fel epitomice pentru dislocările care se produc, începînd cu perioada menționată (secolele XII – XIII), în sistemul medieval al valorilor sociale. Această reconsiderare nu a fost, totuși, nici liniară și nici continuă, optica „formatorilor de opinie” ai epocii oglindind, multă vreme, atitudini contradictorii. Faimosul *corpus* juridic intitulat *Decretul* lui Grațian, bunăoară (elaborat între 1140 și 1150), îl condamnă pe negustor fără drept de apel, afirmînd că acesta „nu-i este niciodată pe plac lui Dumnezeu sau [numai] foarte greu”²⁷. Pentru Toma d’Aquino, de asemenea, negoțul conține în sine ceva rușinos, cu toate că, spre deosebire de alți contemporani, „Doctorul angelic” s-a arătat ceva mai tolerant față de activitatea cu pricina. Le fel, nenumăratele *exempla* inserate în predicile timpului au popularizat printre credincioși o imagine apăsător negativă a cametei, practicanții ei fiind sortiți, potrivit convingerii generale, damnării²⁸. În schimb, prelatul anglo-saxon Aelfric, care scrie la începutul celui de-al XI-lea veac, manifestă față de îndeletnicirile comerciale o atitudine pozitivă, apreciind că traficul de bunuri și

doilea rob grație bunăvoinței (calculate) a stăpînului său este vocația prin care Dumnezeu l-a predestinat pe fiecare om, altfel spus, funcția socială atribuită fiecărei ființe umane. Indiferent de mărime sau importanță, această funcție trebuia, prin urmare, riguros îndeplinită, necesară fiind existenței întregului. Primită individual, nu colectiv, și prin voința divină, funcția nu putea fi nici abandonată, nici schimbată. Aceasta cu atît mai mult, cu cît – consideră Berthold – în marea sa înțelepciune, Domnul a dat fiecăruia îndeletnicirea care i se potrivea. Ultimul talant, dat celui de-al patrulea rob, simbolizează pentru călugărul franciscan bunurile lumești, care se cuveneau exploatare cu „bun simț” și gestionate în chip integru. Proprietatea astfel creată era justificată de munca investită în ea, inegala ei repartitie nefiind, prin urmare cîtuși de puțin anormală. Această distribuție nu reprezintă, totuși, pentru Berthold, doar un efect al activismului uman. În egală măsură (sau în primul rînd), ea constă, după opinia predicatorului, o cesiune divină, atribuită proprietarului în conformitate cu serviciile care îi fuseseră repartizate pe Pămînt și cu durata vieții. În consecință, acesta nu putea revendica asupra ei un drept absolut, bunul posedat întorcîndu-se, mai devreme sau mai tîrziu, la Dumnezeu, adică la punctul de pornire al tuturor lucrurilor și ființelor (cf. pe larg, Aron J. Gurevici, *Negustorul* în Jacques Le Goff (coordonator), *Omul medieval...*, p. 235-237. De asemenea, idem, *Persönlichkeit, Berufung, Reichtum und Rettung in der Predigt Bertholds von Regensburg* în id., *Stumme Zeugen des Mittelalters...*, p. 152-235).

²⁷ Apud Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 356. Pentru informațiile care urmează, *ibidem*, p. 355-358.

²⁸ Un exemplu concludent în acest sens ni-l oferă atitudinea același Berthold din Regensburg, potrivit căruia camăta nu face parte dintre vocațiile atribuite de Dumnezeu oamenilor, avînd același statut cu teaurizarea, comerțul monopolist, înșelăciunea și hoția (cf. Aron J. Gurevici, *Negustorul*, loc. cit., p. 255).

beneficiul rezultat sînt, în anumite condiții, legitime. Pentru alți clerici, ca, bunăoară, Rufinus (autor al unei *Summa*, compusă între 1157 și 1159) și Thomas Chobham (redactor, la finele secolului al XII-lea, al unei *Summa confessorum*), este normal ca ceea ce este cumpărat mai ieftin să fie vîndut mai scump, judecata lor fiind asimilată și de noul concept de „comerț cinstit” (*negociatio honesta*), acreditat în deceniile următoare. Pe parcursul secolului al XIII-lea, schemele sociale globale fac un loc crescînd diversității profesionale, inclusiv negustorilor (deosebiți în mai multe categorii, după amploarea afacerilor). Berthold din Regensburg, de pildă, îi consideră ca făcînd parte de drept dintre cele zece *ordines* umane, asemănate de el celor zece coruri de îngeri. Pentru dominicanul Giordano da Pisa (†1311), de asemenea, comerțul negustorilor italieni, constrînși a înfrunta atîtea greutăți și pericole, merită toată lauda, călugărul mărturisind chiar că este impresionat de arta lor de a multiplica în mod miraculos florinii. Scrierile laice (*Decameronul*, compus către 1350 și *Povestirile din Canterbury*, redactate cu începere din 1373) contribuie nu într-o mai mică măsură la reabilitarea comerțului și a practicanților săi, ceea ce-i încurajează pe negustorii înșiși (în orice caz, pe unii dintre ei) să-și aprecieze pozitiv rolul social. Într-un asemenea context, nu este deloc întîmplător faptul că regulile de conduită ale acestei meserii se înmulțesc odată cu secolul al XIII-lea. Un *Speculum regale* din primul sfert al veacului amintit, de pildă, pretinde unui neguțător priceput să dea dovadă de circumspecție, să știe să-și facă relații peste tot, să cunoască dreptul comercial, să stăpînească latina și franceza, să aibă întotdeauna spiritul treaz, să cîntărească cu grijă toate posibilitățile și, mai ales, să-și consolideze averea achiziționînd pămînturi (ceea ce, în treacăt fie spus, era principalul mijloc de a-i conferi adevărata respectabilitate)²⁹. Texte de acest fel, precum și altele, aparținînd unor genuri diferite sînt, într-un mod cum nu se poate mai limpede, absolut edificatoare pentru noua stare de spirit asociată acum unei îndeletniciri odinioară atît de incriminată.

Consecințele unor atari mutații de sens au fost, evident, profunde. Nu numai că revalorizarea muncii a accelerat procesul de reajustare a ierarhiilor sociale pe criterii economice, introducînd, totodată, un reper nou de diferențiere socială (socotită acum, deopotrivă după *obiectul* muncii și *modalitatea* în care era prestată), dar a și încurajat o individualizare din ce în ce mai pronunțată a ființei umane, eliberînd-o treptat de constrîngerea exercitată de solidaritatea comunitară. Toate aceste procese au fost, neîndoielnic, lente. Odată declanșate, însă, ele nu s-au mai oprit³⁰.

²⁹ Hervé Martin, *op. cit.*, p. 357.

³⁰ Încă un simptom, deosebit de grăitor, al revalorizării muncii a fost și reformularea noțiunii de „lene”, într-un sens apăsător negativ. În epoca de început a creștinismului, „lenea” (cunoscută sub numele de *acedia*) a fost, dintr-un unghi eminamente spiritual, definită ca toropeală a conștiinței, dezgust față de exercițiile religioase, tristețe descurajată, toate aceste „maladii” fiind de natură a-i răpi sufletului nu numai dorința de a-l servi pe Dumnezeu, dar și voința de a trăi. Sub numele de „tristețe” (*tristitia*), Toma d’Aquino o include în lista celor 7 păcate capitale (la a căror ierarhizare a contribuit, de altfel, în chip decisiv), descriînd-o ca pe un „vid al sufletului” și o „plictiseală” profundă față de binele spiritual, din cauza efortului fizic pe care acesta îl presupune. La Dante,

„lenea” are același înțeles, fiind văzută ca o descurajare prejudiciantă pentru îndatoririle spirituale. Pînă în secolul al XV-lea, în imensa majoritate a surselor, noțiunea apare investită cu același sens. Treptat, însă, „lenea” va fi interpretată și ca un refuz de a munci, adăugîndu-și la înțelesul inițial unul nou, de natură așa-zicînd materială. O ordonanță din februarie 1351 a lui Ioan cel Bun, regele Franței, emisă, e drept, în împrejurările speciale de după Marea Ciumă, denunța în mod explicit „lenea” unora, dînd indicații la fel de precise referitoare la reprimarea ei. Documentul ni se pare deosebit de semnificativ, ceea ce ne îndeamnă să-l reproducem integral, atît în versiunea originală, cît și în traducerea noastră:

„Jean par la grace de Dieu, Roy de France, etc.

1. Pour ce que plusieurs personnes, tant hommes que femmes, se tiennent oiseux parmi la ville de Paris, et es autres villes de la Prevosté et Vicomté d'icelle, et ne veulent exposer leurs corps a faire aucunes besongies, ains truandent les aucuns, et les autres se tiennent en tavernes et en bordeaux; est ordonné que toute maniere de telles gens oiseux, ou joueurs de dez, ou enchanteurs es rues, ou truandans, ou mandians, de quelque estat, ou condition, qu'ils soient, ayans mestier ou non, soient hommes ou femmes, qui soient sains de corps et de membre, s'exposent a faire aucunes besongnes de labeur, en quoy ils puissent gagner leur vie, ou vuident la Ville de Paris, et les autres villes de ladite Prevosté et Vicomté, dedans trois jours après ce cry. Et si après lesdits trois jours ils y sont trouvez oiseux, ou jouans aux dez, ou mandians, ils seront prins et menez en prison au pain, et ainsi tenuz par l'espace de quatre jours; et quant ils auront esté delivrez de ladite prison, s'ils sont trouvez oiseux ou s'ils n'ont biens dont ils puissent avoir leur vie, ou s'ils n'ont avu de personne suffisans, sans fraude, a qui ils facent besongnes, ou qu'ils servent, ils seront mis au pillory; et la tierce fois ils seront signez au front d'un fer chaud, et bannis desdits lieux. / 2. Item, on pourchassera avec l'evesque, ou official de Paris, et avec les religieux Jacobins, Cordeliers, Augustins, Carmelites et autres, qu'ils disent aux freres de leur ordre que, quand ils sermoneront es paroisses et ailleurs, et aussi les curez en leurs propres personnes, ils dient en leurs sermons que ceux qui voudront donner aumosnes, n'en donnent a nuls gens sains de corps et de membres, n'a gens qui puissent besongne faire, dont ils puissent gagner leur vie; mais les donnent a gens aveugles, mehaignez et autres miserables personnes. / 3. Item, qu'on dise a ceux qui gardent et gouvernent les hopitaux ou maisons-Dieu qu'ils ne hebergent tels truans, ou telles personnes oiseuses, s'ils ne sont mehaignez ou malades ou pauvres passans, une nuict seulement. / 4. Item, les prelaz, barons, chevaliers, bourgeois et autre disent a leurs aumosniers qu'ils ne donnent nulles aumosnes a tels truans sains de corps et de membres”.

„Ioan, prin grația lui Dumnezeu, Regele Franței, etc.

1. Fiindcă mai multe persoane, atît bărbați, cît și femei, stau fără să facă nimic în orașul Paris și în alte orașe din Stărostia și Vicontatul acestuia și nu vor să-și expună trupurile pentru a face vreo treabă, unii tilhărind, iar alții stînd prin circiumi și bordeluri; se poruncește ca oricine dintre acești oameni leneși, fie jucători de zaruri, fie scamatori de pe străzi, fie tilhari, fie cerșetori, de orice stare sau condiție ar fi, avînd o meserie sau nu, fie bărbați sau femei, care sînt teșeri la trup și mădule, să se supună la unele treburi trudnice prin care să-și poată cîștiga traiul sau să golească Orașul Paris și celelalte orașe din pomenita Stărostie și Vicontat, la trei zile după această strigare. Și dacă, după cele trei zile, ei încă mai sînt găsiți fără să facă nimic sau jucînd zaruri sau cerșind, vor fi prinși și duși la închisoare [doar] cu pîine și [vor fi] astfel jinuși timp de patru zile; și cînd vor fi eliberați din pomenita închisoare, dacă [mai] sînt găsiți fără să facă nimic sau dacă nu au bunuri de pe urma cărora să trăiască sau dacă nu au, fără înșelăciune, mărturie din partea cuiva îndestulat, căruia să-i facă treburi sau pe care să-l

Strîns legată de conceptul de muncă, noțiunea de *bogăție* a trecut, sub influența aceluiași factori, prin transformări oarecum asemănătoare, ilustrînd într-o manieră tot atît de exemplară ca și cealaltă, faptul – care poate constitui un soi de lege nescrisă a socio-lingvisticii – potrivit căruia există întotdeauna o mare diferență între forma invariabilă (sau, oricum, mai stabilă) a unui cuvînt și conținuturile sale succesive. În privința variațiilor de sens ale termenului la care ne referim, cu greu și-ar putea imagina cineva o discrepanță mai mare.

Înțelesul cuvîntului „bogăție” a fost, multă vreme foarte diferit de cel actual. Sinonimă, la vechii germani, cu *prada* în alimente și obiecte prețioase și țintă principală a expedițiilor lor războinice, ea constituia dovada incontestabilă a unei vieți eroice și, totodată, marca distinctivă a bravurii conducătorului și a însoțitorilor săi. Cu condiția de a fi exhibată, etalată cît mai ostentativ, prada era și un semn de distincție socială, implicit, de notorietate, care nu putea fi comercializat. Nu este, de aceea, întîmplător, că obiectele capturate în luptă erau, cel mai adesea, topite, transformate în bijuterii și asociate cu vestimentația, ceea ce sugera tocmai această distincție.

În același timp, însă, obiectele prețioase aveau pentru barbari și o putere magică și sacră, fiind considerate a încarna calitățile posesorului, fericirea și succesul său. Separarea de ele prin pierdere, depozitare forțată sau în alte circumstanțe era echivalentă cu ștergerea iremediabilă a celor mai prețioase însușiri ale proprietarului și, totodată, a no-

*slujească, vor fi puși la stîlp; iar a treia oară vor fi însemnați pe frunte cu un fier roșu și vor fi izgoniți din zisele locuri. / 2. Se va avea în grijă, împreună cu episcopul sau oficialul Parisului și cu călugării iacobini, Cordelieri, Augustini, Carmeliți și alții, ca ei să spună fraților din ordinul lor ca, atunci cînd vor predica în parohii și în altă parte și, de asemenea parohii și cei apropiați lor să spună în predicile lor că cei care vor vrea să dea de pomană să nu dea vreunor oameni teferi la trup și la mădulare și nici oamenilor care ar putea face o treabă din care să-și cîștige traiul; ci să dea oamenilor orbi, [...] și altor persoane nenorocite. / 3. Să li se spună celor care păzesc și guvernează spitalele sau azilele să nu adăpostească nici măcar o noapte asemenea tîlhari sau asemenea persoane care nu fac nimic, dacă nu sînt [...] sau bolnave sau trecători sărmani. / 4. Prelații, baronii, cavalerii, orășenii și alții să spună duhovnicilor lor să nu dea nici o pomană unor asemenea tîlhari, teferi la trup și la mădulare”; *Ordonnances des rois de France*, t. II, Paris, 1729; apud Georges Duby, *L'Europe au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1984, p. 199-200; cf., de asemenea, Hervé Martin, *op. cit.*, p. 262, 263). Potrivit demonstrației lui Jean Delumeau, sinteza înțelesului spiritual al muncii, cu cel nou, de refuz al efortului fizic s-a realizat la joncțiunea a „trei drumuri convergente”, pe fondul unei tradiții vetero-testamentare, care condamna lenea ca derobare în fața activității: a) tendința de revalorizare a muncii și de a o elogia pentru foloasele sale spirituale; b) devalorizarea sărăciei și corelarea ei cu vinovăția de a trăi numai din milostenii (v. *infra*); c) reinterpretarea timpului într-un sens prezenteist și „activist”, dublată de repetatele condamnări ale pierderii sale prin inactivitate. După cum a remarcat istoricul francez, în raport cu reinterpretarea timpului, „lenea” nu numai că și-a amplificat sensul (deja negativ, dar și-a modificat simțitor și aria de cuprindere: dacă *acedia* nu fusese decît o greșală individuală, „lenea” apare acum, din ce în ce mai mult, ca un adevărat flagel social. În secolul al XVI-lea, condamnarea lenei ca refuz al muncii și cauză a sărăciei se generalizează, substituindu-se definitiv vechiului sens spiritual (*op. cit.*, vol. I, p. 271 sqq).*

rocului în luptă. Astfel se explică predispoziția foarte accentuată a oamenilor din această lume de a-și îngropa avutul (monede, obiecte, și chiar sclavi), practică menită nu să tezaurizeze obiecte de preț, ci să păstreze intact efectul lor pozitiv asupra proprietarului și, pe de altă parte, dăruirea însoțitorilor șefului cu părți importante din prada capturată, ceea ce semnifica atât un transfer de virtuți militare și de șansă, cât și generozitatea risipitoare, care era o marcă indelebilă a nobleței. După cum s-a observat, era absolut de neconceput ca un șef barbar să refuze a-și distribui bogăția, optînd pentru cheltuirea ei rațională. Nimeni nu l-ar mai fi servit, căci transferul de puteri magice și de fericire care se cuvenea să aibă loc pe această cale nu ar mai fi fost operant. Larghețea era o calitate determinantă a liderului, fiind la fel de importantă ca și victoria în luptă³¹.

Această practică a schimbului de daruri era un obicei foarte răspîndit în lumea barbară, ca, de altfel, în toate societățile arhaice, jucînd un rol capital în consacrarea și întărirea legăturilor sociale. Orice eveniment din viața cotidiană era, invariabil, însoțit de un astfel de ritual. Orice cadou presupunea o reciprocitate, care lua fie forma fidelității și a devotamentului la cei socialmente inferiori, fie a unui cadou echivalent, în cazul în care beneficiarul era de aceeași condiție cu donatorul. „Un cadou își așteaptă întotdeauna recompensa” afirma un vechi aforism islandez, sugerînd un principiu de conduită înscris, de asemenea, în vechiul drept germanic³². Schimbul reciproc avea și o conotație magică, simbolizînd, prin obiectul cedat, transferul unei părți din eu-l donatorului. Dacă nu exista o reciprocitate, primitorul se situa în dependența celui care dăduse. Un cadou fără răspuns putea fi plin de pericole: dependența magică astfel creată față de distribuitor risca să aibă efecte malefice considerabile, privîndu-l pe destinatar de libertate, de personalitate și, uneori, chiar de viață. În acest caz, refuzul era cel mai indicat.

Principalul cadru de manifestare a generozității și ospitalității șefului față de însoțitorii săi și, totodată, al schimbului de daruri de care am vorbit erau, mai ales la scandinavi și anglo-saxoni, petrecerile în comun. Constituind o practică socială fundamentală, astfel de evenimente aveau un profund sens religios și moral, asociindu-se celor mai importante fapte dintr-o comunitate (încheierea de alianțe, contractarea de căsătorii, preluarea moștenirilor, marile reconcilieri dintre dușmani, adoptarea formală a bastarzilor etc.). Nu întîmplător, în modul în care concepeau vechii scandinavi viața în Walhala a războinicilor căzuți în luptă, banchetele ocupau cel mai însemnat loc³³.

³¹ Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 220-223.

³² Natura reciprocă a schimbului de daruri era oglindită și de vocabular: după cum a demonstrat Émile Benveniste, noțiunile indo-europene desemnînd pe „a da” și „a lua” erau exprimate prin același cuvînt, verbul *dō*, care avea una sau alta dintre semnificații, după context (cf. *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen* in idem, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 317 sqq. De asemenea, v. și *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, vol. I, *Economie, rudenie, societate*. Traducere din limba franceză de Dan Slușanschi, București, Ed. Paideia, 1999, p. 49-97).

³³ Masa în comun și-a păstrat funcția simbolică și în societatea medievală, evocînd, alături de alte tipuri de comportament (v. fragmentul următor), autoritatea (puterea) seniorială (nobiliară, regală) asupra celor dependenți și, totodată, intima legătură (comuniunea) dintre toți participanții la

Moștenind întocmai aceste semnificații aparte, codul nobiliar medieval, a investit noțiunea de bogăție cu același caracter semiologic, conferindu-i drept principală menire evidențierea *status*-ului. Ca și în lumea germanică, nu averea în sine sau utilizarea ei chibzuită și „cumulativă” subliniau acest *status*, ci larghețea cu care era ea distribuită în beneficiul celor apropiați. Puterea unui senior în Evul Mediu era conferită mai puțin de volumul bunurilor posedate (mobile și imobile), cât de numărul oamenilor ale căror servicii puteau fi astfel mobilizate. Or, prodigalitatea cu care erau împărțite bunurile și privilegiile se numărau printre tipurile esențiale de comportament capabile să suscite devotamentul și fidelitatea. Era o dovadă de gust și, în aceeași măsură, de prestigiu, ca seniorul să fie generos. să nu se zgîrcească, să distribuie și să-și risipească în mod *public* și, eventual, la *ocazii precise* bogățiile, fără să se gîndească la faptul că, prin aceasta, își depășea posibilitățile. Economia și prudența erau calități situate la polul opus al acestei etici de clasă, fiind cu atât mai disprețuite, cu cât erau discordante și cu morala religioasă, care, în ceea ce o privește, situa avariția printre cele mai grele păcate, alături de lăcomie și orgoliu. Ruptura dintre bogăție și plăcerea – chiar datoria – de a da echivala în economia spirituală a veacului cu însăși distrugerea ordinii lumii căci, dacă lăcomia era maica tuturor viciilor, generozitatea, în schimb, se afla la rădăcina tuturor virtuților³⁴.

În concordanță cu atitudinea-i cunoscută față de muncă, doctrina creștină a apreciat proprietatea și bogăția numai în măsura în care puteau servi unui ideal caritabil, de sfințenie. Consecințe nefericite ale situației decăzute a omului, ele își puteau răscumpăra natura impură numai cu condiția de „a servi”. Adevărata credință era, pentru Biserică, incompatibilă cu acumularea de bunuri. Întrucît Hristos nu posedase nimic și trăise într-o sărăcie completă, adepții lui trebuiau, la rîndu-le, să se conformeze aceluiași model. Numai cupiditatea oamenilor crease proprietatea, pe „al meu” și „al tău” (cuvinte pe care benedictinii își propuneau să le expulzeze din vocabularul uzual, înlocuindu-le cu „al nostru”). Dovezi clare ale naturii păcătoase a ființei umane, lăcomia și efectele ei trebuiau grabnic proscrise. Sărăcia evanghelică a devenit, astfel, cel puțin oficial, o valoare morală supremă, constituind temeiul spre care s-a reîntors instituția ecleziastică ori de cîte ori a fost vizitată de spiritul reformării. „*Disprețuiește bunurile acestei lumi, dacă le vrei pe cele din ceruri*” își îndemna Bernard de Clairvaux ascultătorii, cuvintele sale trădînd o preocupare de ordin etic, comună tuturor teologilor epocii³⁵.

acest ritual, pe care creștinismul, prin modelul oferit de Cina cea de Taină, nu a făcut decît să-l consfințească (aproape în sensul literal al cuvîntului). Cuvîntul *companio* (utilizat în graiurile Evului Mediu, din care provine, în limba franceză actuală, cuvîntul *copain*, iar în germană *Kumpan*) denota tocmai o asemenea legătură. El însemna, *stricto sensu*, a mînca aceeași piine cu altcineva (cf. Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991, p. 58). Banchetul era, de asemenea, o componentă importantă a riturilor de reconciliere (cf. Patrick J. Geary, *Vivre en conflit dans une France sans État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, 5, 1986, p. 1123-1124).

³⁴ Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 250 sqq.

³⁵ *Ibidem*, p. 243. Aceeași condamnare a mentalității achizitive este sesizabilă, mai înainte, și în scrierile lui Ambrosius din Milano. Reluînd o judecată a lui Cicero, în conformitate cu care pro-

Preferința Bisericii se îndrepta, în general, spre averea rezultată dintr-o muncă productivă și folositoare obștii. În schimb, tot ceea ce provenea, din practicarea unor meserii condamnabile (camătă sau comerț, de exemplu) ori fusese obținut prin mijloace ilicite era profund desconsiderat, chiar dacă destinația acumulării astfel înfăptuite era pur spirituală. Este posibil ca, prin aceasta, Evul Mediu să se afle la originea prestigiului exercitat de o idee transmisă și secolelor următoare, potrivit căreia bogăția (averea) respectabilă era numai aceea consolidată, formată esențialmente din pământ și moștenită, nu câștigată prin activități lucrative.

În condițiile marilor prefaceri din secolele XI – XIII și, pe de altă parte, ale înăvuțirii constante a Bisericii – provocată, în chip evident, tocmai de practica înalt remuneratorie a carității – această interpretare a bogăției nu a întârziat să stîrnească cele mai aprinse controverse, sfîrșind prin a adopta același gen de inflexiuni ca și atitudinea față de muncă, dar fără a reuși, prin aceasta, să confere noțiunii incriminate și gradul de legitimitate al celeilalte. Atitudinile pozitive au înregistrat, totuși, o creștere semnificativă. În 1260, bunăoară, vedem cum Albert cel Mare (Albertus Magnus) laudă orașul Augsburg, liniștit și puternic grație – considera el – bogăției sale, capabilă de a-i asigura atât apărarea, cît și supraviețuirea locuitorilor. După numai 40 de ani, teologul Jean de Paris (Joannes Parisiensis, într-un tratat (*De regia potestate et papali*, 1302 – 1303) menit a-i expune convingerile de apărător al drepturilor regalității capețiene în fața Papalității, justifică proprietatea laică prin faptul că fusese câștigată prin muncă, pricepere și inițiativă (asertiune inserată într-un pasaj mai amplu, în care autorul nega Bisericii romane dreptul de jurisdicție asupra bunurilor seculare)³⁶. În Florența răstimpului din jurul anului 1340, Paolo da Certaldo aprecia că este „un lucru minunat și o mare știință să știi cum să câștigi bani”. La cîteva decenii distanță, în jurul anului 1400, dominicanului Giovanni Dominici acest lucru îi apărea, de asemenea, ca un semn al grației divine, pentru el și pentru mulți dintre contemporanii săi bogăția devenind nu numai un simbol al reușitei personale și al virtuții, ci chiar și un instrument al mîntuirii³⁷.

În ceea ce privește, însă, propria-i situație, acceptînd bogăția ca pe o consecință involuntară a principiilor pe care le profesa, clerul nu a putut, totuși, niciodată explica, făcîndu-l astfel să „treacă” în ochii societății, paradoxul unei opulențe construită, esențialmente, prin invocarea austerității. Neputința elitei spirituale de a concilia o asemenea stare de lucruri cu valorile etice pentru care ea pleda, dublată de tentația unui mod de

prietatea privată nu este naturală, magistrul lui Augustin afirmă, la rîndu-i, că proprietatea este rezultatul unei uzurpări, utilizarea ei trebuind în așa fel făcută, încît să-și răscumpere originea păcătoasă pentru binele comun și sprijinirea celorlalți (cf. *De officiis ministerorum*, titlu care este un decalc al binecunoscutei scrieri ciceroniene, *De officiis*; apud J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P. U. F., 1993, p. 94). Este interesant de observat că, la nivel social, definiția sărăciei nu se reducea numai la aspectul material (determinant, totuși), ci era uneori investită cu un sens mai larg, interpretată fiind ca imposibilitatea cuiva de a avea o „rudenie” (*parentela*) numeroasă, pe care să se sprijine, sau ca absență a unei ascendențe ilustre (cf. Heinrich Fichtenau, *op. cit.*, p. 183).

³⁶ *Ibidem*, *passim*.

³⁷ Cf. Jacques Rossiaud, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 157.

viață din ce în ce mai depărtat de idealul evanghelic al sărăciei au produs necontenite sfîșieri în interiorul Bisericii, făcînd din ea o țintă ușoară deopotrivă pentru contestația publică și intențiile anexioniste ale puterii temporale. Mediul rural, îndeosebi, a fost perimetrul în care au luat naștere criticile cele mai vehemente la adresa clerului îmbogățit, cum ne-o demonstrează și nenumăratele exemple provenite din Montaillou, așezarea deja menționată de pe versantul francez al Pirineilor³⁸.

Dacă paupertatea a rămas, așadar, cel puțin formal, la nivelul superior al instanței eclesiastice o normă cardinală de referință și, în același timp, un îndreptar demn de urmat, imaginea ei în societatea laică a înregistrat, însă, cu începere din cel de-al XII-lea veac, o mutație radicală, pe deplin consensuală, de altfel, cu noile împrejurări social-economice și politice ale vremii. De la săracul ca întruchipare a lui Hristos la mizerabilii și cerșetorii care stîrnesc frica, meritînd, totodată, disprețul comunității pentru lenea și spiritul lor rău, trecerea a fost făcută cu o rapiditate remarcabilă și printr-o inversare completă de sens. Noua imagine a pauperului (definitiv cristalizată în contextul crizei secolului al XIV-lea) este, din acest unghi, cît se poate de grăitoare. Săracul este cel ce iese întotdeauna în stradă în cazul scumpirii produselor și cel care se plînge continuu de foamete. În general, este infirm, acoperit de răni și incapabil (cu adevărat sau doar prefăcut) de muncă. Este urît, murdar și slab, trupul său – caricatură a normalității – fiind, prin dizarmonia și imperfecțiunile-i caracteristice, o ipostază la scară redusă a haosului și anarhiei. Disprețuit și destinat gropii comune, săracul nu este nici recunoscut ca o persoană aflată în deplinătatea facultăților și a capacităților sale. În cel mai fericit caz, el este perceput ca un parazit; în cel mai rău – ca un pericol social.

Un fel de înlănțuire fatală începe să lege sărăcia de lene, cerșit și hoție, prin medierea cîrciumii și a bordelului, locurile tradiționale de perdiție. Complemente firești ale paupertății, infracțiunea și imoralitatea s-au inserat, astfel, în imaginea-standard a întregii categorii, sortite fiind a rămîne aici pînă astăzi. Nu este, în asemenea, împrejurări, de mirare că, la nivelul vocabularului uzual ale epocii, tandemului lexical tradițional *sărăcie / pietate* i se substituie definitiv binomul *paupertate / criminalitate*, confirmînd schimbarea produsă în cadrul imaginarului social. "Mai bine să mori decît să trăiești în sărăcie" proclama un secol mai tîrziu Leon Battista Alberti, dînd glas unei convingeri, neîndoielnic generale³⁹. În același timp – de asemenea, deloc întîmplător – apar și primele măsuri represive inițiate fie de statul monarhic, fie de adunările de stări, care se substituie aici Bisericii, incapabilă de a mai gestiona fenomenul paupertății altcumva decît printr-o caritate rutinieră și pur simbolică, fără nici o eficacitate în ameliorarea soartei celor defa-

³⁸ Cf. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, p. 556-570.

³⁹ Hervé Martin, *op. cit.*, p. 435-436; Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV – XVIII). O cetate asediată*. Traducere, postfață și note de Modest Morariu, vol. II, București, Ed. Meridiane, 1986, p. 373-374 sqq; Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, 1978, p. 299-300, 303-305; idem, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, vol. II, Paris, 1974, p. 535-536; Bronislaw Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne, 1350 – 1600*, Paris, 1980, p. 118 sqq.

vorizați. O hotărîre din 1349 a Parlamentului englez amenința cu închisoarea pe oricine ar da de pomană unui cerșetor, aceeași instanță dispunînd, în 1388, închiderea vagabonzilor. În 1351, prin ordonanța de care am mai amintit, Ioan cel Bun porunca debarasarea Parisului de oamenii fără ocupație, interzicîndu-le spitalelor și azilelor să-i primească fie și pentru o noapte⁴⁰. Regii Castiliei le-au îngăduit supușilor să-i constrîngă pe săraci să lucreze în serviciul lor, înainte de a decreta, în 1400, ca cerșetorilor valizi să li se taie urechile sau să fie condamnați la moarte în cazul în care s-ar fi sustras activităților folositoare. În același secol, dar mai cu seamă în cel următor, clasificările categoriilor de pauperi devin din ce în ce mai complexe și precise, semn că fenomenul, departe de a se restrînge prin control și reprimare, tindea, dimpotrivă, să se amplifice. Cancelarul regelui Carol al IV-lea al Boemiei, de pildă, recenza 11 categorii de falși pauperi (hoți de cai, tăietori de puni etc.), în timp ce un funcționar de la primăria din Basel enumera nu mai puțin de 26 (pseudo-mutilați femei pretins însărcinate, falși preoți și pelerini, orbi prefăcuți ș. a. m. d.). Ca pentru a încununa totul, un *Liber vagatorum* german de la finele secolului al XV-lea compila pentru prima dată un soi de „dicționar” complet al marginalilor, în care putem vedea un grup inedit: falșii hepatici⁴¹.

Toate aceste dovezi (și altele, pe care nu le mai amintim) arată că, încetînd de a mai fi integrată în tradiționala dialectică a umilinței și gloriei, starea pauperă s-a regăsit definitiv inclusă în raportul inedit al ordinii și dezordinii, ca obiect de persecuție și reprimare. Modernitatea, cu noul ei sistem de excluderi și valorizări sociale, și-a făcut, astfel, simțite efectele și aici.

⁴⁰ V. *supra*, n. 29.

⁴¹ Bronisław Geremek, *op. cit.*, *passim*.

V

Imaginarul. Viziunile, aparițiile și visele

Structură de bază a mentalului colectiv medieval, *imaginarul* constituia pentru oamenii Evului Mediu mijlocul principal de legătură cu „lumea de dincolo”, concepută ca inseparabilă de universul vizibil. El era un instrument și, în același timp, un „mediu” de manifestare a transcendentului, „producțiile” sale multiple fiind învestite cu atributele unui adevăr incontestabil.

Pentru noi, firește, această extrem de importantă facultate psihică are astăzi o valoare secundară în raport cu rațiunea, ținând mai curând de patologie, decât de normalitate. La noi, capacitatea de a produce imagini în serie a ajuns să fie sistematic refuțată, dacă nu de-a dreptul suprimată, când simțim că ne abatem prea mult de la realitate. Pentru omul epocilor arhaice ea era, dimpotrivă, superioară rațiunii, fiind un factor activ, de schimbare. Oamenilor acestor epoci îndepărtate, imaginarul nu le apărea ca un simplu reflex al realității. El *era* realitatea, putând-o, în același timp, transforma.

Dintre toate manifestările imaginarului, *viziunile, aparițiile și visele* (ultimele fiind asociate, în mod firesc, *profețiilor*) erau, neîndoielnic, cele mai obișnuite, constituind, în ansamblu, o formă esențială de cunoaștere și comunicare cu transcendentul și, totodată, un factor important de schimbare a lumii. Avatarii (nu fără modificări semnificative) ale bogatului univers oniric păgîn (inclusiv germanic¹), ele erau „un dat al experienței”, un „fapt” global cît se poate de real. Cine „vedea” în acest fel „vedea” și în realitate, autenticitatea acestor trăiri nefiind pusă la îndoială².

Dintr-o perspectivă riguroasă clinică, *viziunea*³ poate fi definită ca un fenomen de *extază*, caracterizat prin abolirea temporară a legăturilor senzoriale cu lumea exterioară.

¹ La vikingi, visul era una din cele mai importante forme de manifestare a miraculosului. Neputința de a visa constituia, pentru ei, o deficiență extrem de gravă, fapt oglindit de contrastul dintre omul „cu visele limpezi” și cel căruia „visele îi fuseseră luate”. Acest fapt era deosebit de prejudiciant, întrucît, pentru „oamenii nordului” visele erau nu numai mijloace predilecte de comunicare cu lumea de dincolo și de prevestire a viitorului, dar și de legătură între persoane depărtate și de călătorie în spațiu (Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 203-204).

² Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere și note de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, p. 350-417; Jacques Paul, *Biserica și cultura în Occident*. Traducere de Elena-Liliana Ionescu, vol. II, București, Ed. Meridiane, 1996, p. 283 sqq.

³ Pentru toate informațiile care urmează, v. Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981.

Persoana „căzută” din motive care nu interesează aici (de obicei, o maladie) într-o astfel de stare (pe timp de veghe sau, mai rar, în somn) își „părăsește” temporar corpul, fiind deplasată pe cale supranaturală din mediul ei de referință într-un spațiu diferit, pînă atunci ascuns, dar care i se dezvăluie pe această cale ca o adevărată revelație. Elementele constitutive ale unei viziuni sînt, prin urmare, impresia unei schimbări radicale a universului obișnuit, prezența unei puteri supranaturale care joacă rolul de călăuză, describilitatea aproape fotografică a noii realități (care i se înfățișează privitorului ca un tablou), extazul și revelația. Alte însușiri sînt: spontaneitatea, claritatea (viziunea este întotdeauna un „dat” de „sus” și este foarte limpede), „impresionismul” (ceea ce este văzut prin viziune se dezvăluie simțurilor ca o percepție nemijlocită) și, nu în ultimul rînd, puternica emoție care i se asociază. Un alt element important care particularizează viziunile este, în toate cazurile, starea somatică anormală a celor care le trăiesc, dublată de o moarte aparentă, indusă de rigiditatea completă a membrelor (*extazul*, de care aminteam mai sus). Cei care asistă la un astfel de eveniment au întotdeauna impresia că subiectul se află la limita dintre viață și moarte⁴, „autodeposedarea” acestuia fiind uneori atît de adîncă, încît el nu poate fi trezit de nici o manevră (arsuri, zgomote, înțepături, lovituri etc.)⁵.

Potrivit unei clasificări sumare, viziunile puteau fi atît „corporale”⁶, cît și spirituale, deosebiriile dintre ele nefiind numai de ordin cronologic⁷, ci și morfologic. Dacă primele erau întotdeauna subite, neașteptate și copleșitoare, surprinzîndu-i pe „eroi” în situațiile cele mai obișnuite, fără ca ei să le fi „cerut” sau să li se poată, în vreun fel, sustrage, viziunile din cea de-a doua categorie (mai abstracte, mai imaginative și mai sentimentale, chiar senzuale) erau, dimpotrivă, nu doar îndelung „solicitate” grației divine, ci și sistematic pregătite, venind ca acte de recompensă fie pentru o pietate ieșită din comun, fie pentru fapte – înscrise în același canon religios – vrednice de cea mai înaltă prețuire (în timp ce despre cucernicia personajelor din primul grup nu știm nimic sau prea puțin). Acesta este cazul viziunilor Elisabethei de Schönhau, Mechthild de Magdeburg, Osanei

⁴ Iată cum este descrisă starea cataleptică în care cade Tundal, unul din „eroii” vizionari, pe cînd se pregătea să mănînce: „... *Tunc terribiliter clamare cepit... Et tunc verbotenus corpus exanime continuo corruit ac si nullentus spiritus antea ibi fuisset*” („... *Atunci, a început să țipe îngrozitor... Și atunci... trupul fără viață s-a prăbușit [la pămînt], într-o zvîcnire continuă, ca și cum nu ar fi fost mai înainte în el suflare*”) (*Visio Tnugdali*, 1149; despre Tnugdali/Tundal, v. *infra*). Sau: „*Verum subito corpus frigidum et inflexibile et simillimum mortuo efficiebatur, facies vero illius subito velut vivi hominis apparebat...*” („Într-adevăr, trupul i s-a făcut dintr-o dată de ghiață și jeapăn – ca și mort – [iar] fața aceluia apără dintr-o dată, ca a unui om în viață”) – despre extazul în care a căzut copilul bolnav în viziunea lui Orms, petrecută în 1125 și relatată de Siagrius în *Vita et Visio Ormi* (*ibidem*, p. 185, 186).

⁵ *Ibid.*, p. 21, 31, 39, 50 sq.

⁶ Deși personajul care călătorește își „iese” din trup, abandonînd orice contact cu lumea exterioară, voiajul este, totuși, întreprins ca și cum „eroul” ar fi „întreg”, autentificarea celor văzute fiind tot senzorială (v. *infra*).

⁷ Cele dintîi acoperă prima perioadă a medievalității, pînă în secolul al XIII-lea, celelalte ultimul segment al epocii, de la această dată pînă în cel de-al XVI-lea veac.

Andreasi, Veronicăi da Binasco, Juliannei din Norwich ș.a., fenomene preponderent feminine, după cum se vede, și aparținând unui curent – cel mistic –, care a reînnoit profund spiritualitatea creștină vest-europeană din ultima perioadă a medievalității⁸.

Nu este, de aceea, de mirare faptul că viziunile (mai cu seamă cele din prima categorie) s-au numărat printre scrierile cele mai apreciate și mai fascinante din literatura medievală. Traduse în limbile vernaculare, receptate în fiecare secol, citite și propagate în forma povestirilor orale, multe din aceste narațiuni au străbătut neschimbate, în esența lor, veacurile, inspirând variantele pronunțat literare și mai savante de la finele medievalității. Subiectul lor îl constituia, invariabil, topografia lumilor de dincolo (Paradis, Infern, Purgatoriu), ceea ce atestă, și din acest unghi, obsesia exercitată asupra oamenilor epocii de dimensiunea escatologică a existenței. Unde călătoreau sufletele după moarte? Ce soartă le aștepta după „obștescul sfârșit”? Cum arătau acele locuri? Sînt cîteva din întrebările care îi frămînatu pe toți. Popularitatea acestui gen în Evul Mediu a fost favorizată nu numai de faptul că frontiera dintre viață și moarte era, în epocă, foarte imprecisă, tărîmul „de aici” fiind în permanentă legătură cu cel „de dincolo”. În egală măsură, răspîndirea literaturii despre viziuni a fost, putem presupune, stimulată și de utilitatea ei practică, în folosul scopurilor pedagogice și politice subiacente activității clerului. Pentru fiecare om al Bisericii (nu împlîntor, toți cei ce au înregistrat astfel de relatări aparțineau mediilor ecleziastice), povestea unei călătorii în lumea de dincolo era un instrument deosebit de eficace de influențare⁹.

Acest gen de deplasări ilustrat de literatura viziunilor nu constituie o invenție creștină, ci este specific tradiției culturale a multor popoare. La celți, bunăoară, călătoriile pe

⁸ Pentru această clasificare, Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, *passim* și p. 185 *sqq.*

⁹ Cf. Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*. Traduit du russe par Elena Balzamo, Paris, 1996, p. 200-203. Toate viziunile corporale (narate, fapt semnificativ, ca și cele mistice, la persoana întii și cu același vocabular folosit pentru o descriere reală) se caracterizează printr-un mesaj religios normativ, întemeiat pe postulatul strînsei corespondențe dintre faptele săvîrșite în lumea reală și evaluarea lor în lumea „imaginară”. Altfel spus, prin acest tip de fenomene, celor care călătoreau le era promisă mîntuirea, numai cu condiția de a urma anumite prescripții, foarte precise. Dimpotrivă, ei erau amenințați cu Purgatoriul și Infernul (fiind chiar puși în situația, deloc de invidiat, de a îndura unele chinuri pe pielea lor), în cazul în care le-ar fi neglijat. După cum bine a observat Peter Dinzelbacher, la nivel lexical, expresia acestei corespondențe o constituie binomul format din cuvintele „dacă-atunci”, în care cel dintîi evocă o condiție, în timp ce al doilea trimite la efectul scontat al materializării ei. Din acest punct de vedere, viziunile din categoria menționată se deosebesc net de viziunile mai tîrzii, de natură mistică, al căror postulat pedagogic implicit este că mîntuirea depinde integral de o decizie irațională a divinității, „exprimată” prin har. Avertismentul pedagogic al viziunilor corporale nu avea însă numai o destinație strict individuală. În egală măsură, el se adresa și „publicului” căruia îi erau relatate astfel de episoade, avînd, în înțelesul cel mai autentic al cuvîntului, un rol edificator. Destule viziuni aveau, însă, și un caracter *pro domo*, menirea lor fiind de a sublinia sanctitatea unui personaj sau a unei comunități monastice. Acestă auto-elogiere ține, de acum, mai mult de resortul propagandei, decît al edificării, întrucît intenția ei manifestă era de a atrage într-un spațiu fizic de referință cît mai multe resurse (Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 146 *sqq.*, 167-168, 210-217 *sqq.*).

mare în lumea de dincolo – foarte frecvente – purtau numele de *imrama*. La vechii germani – mai ales la popoarele scandinave – ele erau, de asemenea, o practică obișnuită. Sursa principală care a alimentat din acest punct de vedere creștinismul a fost literatura apocaliptică iudeo-creștină, îndeosebi *Apocalipsa* lui Petru și aceea a lui Pavel, fără a mai aminti de influențele exercitate de viziunile grecești (consemnate, între alții, și de Plutarh, într-un dialog intitulat *Despre daimonul lui Socrate*). În Evul Mediu, Beda Venerabilul (Beda Venerabilis, născut în 672 și mort în 735, la mănăstirea Yarrow sau Jarrow) a avut una din contribuțiile cele mai importante la elaborarea geografiei lumii de dincolo cu ajutorul viziunilor și al călătoriilor imagine, inserate de el în binecunoscuta *Historia ecclesiastica gentes Anglorum*. Prima viziune relatată de călugărul englez, aceea dublă a irlandezului Furseus (sau Furseu)¹⁰, plasată în anul 633, pare a fi, potrivit lui Jacques Le Goff, cea mai timpurie descriere a Purgatoriului, situat într-o vale adâncă și întunecoasă, pîrjolită de patru focuri uriașe (al Prefăcătoriei, Invidiei, Discordiei și Cruzimii), „care urmau să ardă și să consume lumea”¹¹. A doua viziune povestită de Beda – petrecută, zice el, în 696 – îl are drept erou pe un oarecare Drythelm (sau Drythelm) din Cunningham (ținutul Northumberland) și se referă, printre altele, tot la Purgatoriu (asumpția lui Jacques Le Goff putînd fi, în acest caz, considerată sigură), imaginat de astă dată ca un loc în preajma Infernului în care sufletele erau purificate prin dogoare alternată cu frig¹². În afara temei lor de referință (geografia lumii de dincolo),

¹⁰ Cele două experiențe extatice s-au petrecut la trei zile distanță una de cealaltă, prima punîndu-l pe Furseu în prezența „*corurilor îngerești*” și făcîndu-l să audă „*cîntecele binecuvîntărilor*”, a doua dezvăluindu-i și lumea spiritelor rele (v. mai departe, în text; cf. Bede, *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, III, 19, p. 171-175).

¹¹ După ce a fost ridicat la o mare înălțime de cei trei îngeri care îl însoțeau, privind în jos, Furseu a văzut valea întunecoasă și cele patru focuri, care, treptat, s-au unit într-o jerbă unică și incandescentă. Temîndu-se să nu fie ars, eroul este liniștit de unul din îngeri, care îi spune că nu este în pericol, de vreme ce nu el, Furseu, stîrnise focul. „*Fiindcă – îi explică în continuare ghidul – deși [focul] apare mare și îngrozitor, îl încearcă pe fiecare după cum merită*”, arzîndu-i dorințele păcătoase. „*După cum trupul fiecărui om – află mai departe Furseu – este făcut să ia foc de o dorință nelegiuită, cînd moartea îl eliberează de trup, el trebuie să facă prin foc cuvînta ispășire pentru păcatele sale*”. În continuare, călătorul extatic se confruntă cu demonii, vede oștirile cerești ale îngerilor care fuseseră în viața pămînteană preoți (de la aceștia el află multe sfaturi înțelepte), mai intră încă o dată în contact cu demonii care sălășluiau în focul cel mare și, finalmente, își reîntre în corp, trezindu-se din catalepsie (*ibidem*).

¹² Conduș de un inger spre nord-est, eroul ajunge în apropierea unei văi largi, pe cît de adîncă, pe atît de profundă, al cărei mal stîng „*ardea în flăcări înspăimîntătoare*”, în timp ce malul drept era devastat de grindină și zăpadă viscolită. Sufletele care înțesau ambele maluri erau aruncate cînd într-o parte, cînd în cealaltă, într-un dute-vino care nu înceta niciodată. După ce călăuza sa îl lămurește că locul cu pricina este cel al sufletelor nu cu totul rele, dar nici cu totul bune, Drythelm /Drythelm ajunge, mai departe, la gura Infernului, unde spectacolul care i se înfățișează este cu mult mai îngrozitor decît dincolo. El vede aici cum sufletele osîndiților sînt proiectate în sus, sub forma unor jerbe de scînteie, recăzînd apoi în prăpastia din care țîșniseră. Înainte de a se întoarce pe pămînt, e-

motivul comun al ambelor relatări îl constituie, fără îndoială, modul – foarte semnificativ – cum se produce viziunea propriu-zisă, în care sesizăm una din polaritățile majore ale imaginarului medieval: amîndouă personajele sînt ridicate de unul sau, de doi îngeri la ceruri, arătîndu-li-se, apoi, lumea de *dedesubt*. Viziunile cele mai celebre din secolele XII – XIII, care au definitivat topografia transmندانă sînt în număr de cinci: aceea a lui Alberico da Settefrati (*Visio Alberici*), petrecută în 1111, dar consemnată cîțiva ani mai tîrziu, *Viziunea lui Tundal* (sau *Thugdal* – *Visio Thugdali*), scrisă în 1149, *Purgatoriul Sfîntului Patrick* (*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, redactat în jurul anului 1180/1183¹³), viziunea țaranului Gottschalk din Holstein (*Visio Godeschalci*), înregistrată într-o dublă versiune în același an, 1189 și *Viziunea lui Thurkill* (*Visio Turkilli*), din 1206¹⁴.

Dacă datele de „stare civilă” ale acestor personaje ne sînt aproape inaccesibile, tot ceea ce putem constata în această privință netrecînd de stadiul elementar al aproximațiilor¹⁵, asupra impactului acestor experiențe (nutrind mai sus pomenita lor funcție

roul aruncă o scurtă privire și asupra Paradisului, precum și a unui loc intermediar, îmbietor, luminos și plin de flori, unde stăteau sufletele în așteptarea desăvîrșirii (*ibid.*, V. 12, p. 289-294; pentru descrierea amănunțită atît a viziunii lui Drythelm / Drythelm, cît și a viziunii lui Fursey, cf. și Georges Minois, *Istoria infernurilor*. Traducere din franceză de Alexandra Cuniță, București, Ed. Humanitas, 1998, p. 117-119, Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: *Pentru ediția românească* de Jacques Le Goff. Traducere, prefată și note de Maria Carпов, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1995, p. 194-200. De asemenea, Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 213-215).

¹³ Dată incertă. Potrivit lui Jacques Le Goff, acești ani reprezintă *termini a quo*. Viziunea propriu-zisă a cavalerului Owein (Owen), eroul relatării, pare a fi avut loc în jurul anului 1153, naratorul ei fiind H. de Saltrey (pentru mai multe detalii, v. Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*, II, p. 30-31).

¹⁴ Nararea conținutului lor – cu excepția viziunii lui Gottschalk – în textele subscrise de Georges Minois și Jacques le Goff (v. nota precedentă) ne dispensează de a-l mai relua aici. Să spunem doar că cele patru viziuni se regăsesc în cartea lui Le Goff la p. 18-40 (*Nașterea Purgatoriului*, vol. II), iar în aceea a lui Minois la p. 153-157. *Visio Godeschalci* (păstrată în două versiuni cu multe diferențe între ele, redactate de doi autori necunoscuți, probabil clerici) este descrisă fragmentar în Aaron Gurevich, *Oral and written culture of the Middle Ages: two 'peasant visions' of the late twelfth to the early thirteenth centuries* în idem, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, edited by Jana Howlett, Polity Press [Cambridge], 1992, p. 50 sqq., studiu republicat în limba germană sub titlul: *Mündliche und schriftliche Kultur: Zwei «bäuerliche Visionen» am Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts* în Aaron J. Gurevitch, *Stimme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfacher Menschen*, Böhlau Verlag, Weimar, Köln, Wien, 1997, p. 136-151. Viziunea lui Thurkill a fost publicată de P.G. Schmidt, *Visio Thurkilli*, Leipzig, G. Teubner, 1878. Pentru detalii suplimentare și comentarii, v. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*. Ediția a doua revăzută. Traducere de Gabriela și Andrei Oîșteanu. Prefată și note de Andrei Oîșteanu. Cuvînt înainte Lawrence E. Sullivan (în românește de Sorin Antohi), București, Ed. Nemira, 1996, p. 220-237).

¹⁵ În ceea ce privește vîrsta vizionarilor, aceasta pare a fi, cu excepția cazului lui Alberic (care are zece ani în momentul extazului), adultă. Din punctul de vedere al originii sociale, Drythelm, Gottschalk și Thurkill sînt țărani, în timp ce Tundal / Thugdal este cavaler. Aceste constatări nu

pedagogică) sîntem, în schimb, mult mai bine informați, amănuntele respective fiindu-ne oferite de redactorii înșiși. De regulă, toți cei ce au trecut prin asemenea încercări au resimțit, în urma lor, efecte existențiale profunde. Acestea s-au manifestat în două feluri: fie ca o schimbare radicală a modului de viață al personajului respectiv (în forma chiar a unei inversări complete de sens), fie ca o accentuare și mai puternică a atitudinilor și comportamentelor în vigoare, situație întâlnită mai cu seamă la „eroinele” feminine ale viziunilor mistice, încurajate după experiența lor extatică să-și cultive cucernicia și aptitudinile vizionare. Unul din cele mai caracteristice exemple pentru prima categorie – la care ne vom referi aici –, coincidentă cu tipul viziunilor corporale, este cel al lui Tundal/ Tnugdál. Nepăsător față de exigențele comportamentale ale pietății (chiar încălcîndu-le) înainte de călătoria „fantastică” pe care a întreprins-o (personajul nu mai mergea la Biserică, nu mai dădea de pomană săracilor, dar se deda furtişagurilor), el adoptă, după vizitarea locurilor infernale (unde a suferit el însuși unele cazne) și a celor cerești o conduită diametral opusă, descrisă de naratorul viziunii sale printr-o frază a cărei elocvență nu mai are nevoie de nici un comentariu și cu atît mai puțin de traducere: „*omnia, que habuit, pauperibus dispersit et signum sancte crucis suis vestimentis... superponi jussit... verbunque dei, quod ante nescierat, cum magna devotione et humilitate ac scientia predicabat*”¹⁶. Aceași cotitură se înregistrează și în viața lui Drythelm / Drycthelm, care, după experiența extatică avută, hotărăște să-și petreacă restul zilelor în ascetă, într-o mănăstire, abandonîndu-și soția și copilul, aparent, nu însă fără a le lăsa o parte din ce agonisise¹⁷. Mortificările și privațiunile la care s-a supus țăranul din Cunningham sînt însă insignifiante față de torturile la care s-a supus Christina Mirabilis de St-Trond (cca. 1170 (1182?) – 1224), pentru a răscumpăra sufletele din Purgatoriu pe care i le promisese însuși Hristos în cazul în care s-ar fi supus de bună voie chinurilor de acolo¹⁸. Lista acestor exemple este însă considerabil mai lungă, incluzîndu-i pe Fursey¹⁹, Alberic da Settefrati (retras la maturitate la mănăstirea din Monte Cassino) și pe mulți alții.

trebuie însă să ne înșele. După cum a arătat același Peter Dinzelbacher, care a studiat un număr mult mai mare de astfel de texte, majoritatea zdoboare a celor care au avut atît viziuni corporale, cît și spirituale, provin din mediile monastice, procentul laicilor afectați de trăiri asemănătoare crescînd abia odată cu perioada de apogeu a medievalității și spre finele ei (op. cit., p. 223-228).

¹⁶ Apud Peter Dinzelbacher, op. cit., p. 201.

¹⁷ O idee despre rigoarea excesivă a penitenței asumate de personaj după încercarea prin care trecuse ne-o oferă una din practicile sale curente: Drythelm / Drycthelm obișnuia, chiar în timpul iernii să stea pînă la gît în apa riului care curgea în apropierea mănăstirii sale, recitînd neconținut psalmii. Cînd era întrebat cum putea să reziste, el răspundea invariabil că „*frigidiора ego vidi*” (ibid., p. 202; de asemenea, Bede, op. cit., IV, 12, p. 294).

¹⁸ De la Thomas de Cantimpré, care ne oferă informații despre ea, aflăm că, înainte de această subită „convertire”, tînăra păstorită trăise timp de 17 ani ca orice ființă umană obișnuită (ibid., p. 205).

¹⁹ Care, ne spune Venerabilul Beda, „... s-a eliberat de toate răspunderile lumești, hotărînd să-și sfîrșească viața ca ermit” (op. cit., III, 19, p. 175).

Intim asociate viziunilor, dar distincte, totuși, de ele, *aparițiile* reprezentau, de asemenea, o importantă componentă a imaginarului medieval, definindu-se ca tipuri de percepție, prin care unei persoane „alese” i se arăta o altă persoană sau un lucru, fie aparținând altei lumi, fie acesteia, de aici, dar imposibil de observat pe cale naturală. Dacă analogiile cu viziunea sînt, din acest unghi, indiscutabile (prezența forțelor supranaturale, claritatea percepției, specificul revelat al fenomenului), deosebirile nu sînt, însă, mai puțin semnificative. Notabilă între toate este conștiința perfect lucidă a subiectului, care nu-și pierde nici o clipă percepția nemijlocită a mediului natural. El nu visează și nici nu cade în extaz, rămînînd, pe de altă parte, în spațiul vieții sale cotidiene (spre deosebire de „vizionar”, care, întotdeauna, călătorește). Mesajul aparițiilor este, invariabil, același: o poruncă, o rugăminte (de factură supranaturală) sau anunțarea unui eveniment apropiat, implicînd, de asemenea, o anumită schimbare în viața obișnuită a subiectului²⁰. Uneori, putem identifica și forme combinate, aparținînd ambelor genuri, cum ar fi viziunile al căror personaj rămîne conștient, dar, în același timp, „se vede” ca și cum ar fi în afara propriului său corp sau altele în care catalepticul „se vede” simultan înăuntrul și în afara unui spațiu, precum și trăiri, care pot dura destul de mult (o zi întreagă), fiind descrise cu claritate, deși nu întotdeauna complet²¹. Majoritatea celor din ultimele două categorii sînt, de obicei, experiențe mistice.

²⁰ Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 33-36. Exemplele de acest fel sînt, firește, mult prea numeroase fie și pentru o repertoriere sumară. Ne vom limita, de aceea, să le amintim, secvențial, doar pe cele descrise de Guibert de Nogent în propria-i autobiografie (*De vita sua*), ca însoțind cele mai importante momente din existența sa: (cf. C. C. Swinton Bland, *The Autobiography of Guibert, Abbot, of Nogent-sous-Coucy*, London, George Routledge, New York, E. P. Dutton, 1925, carte pe care am utilizat-o în versiunea ei publicată pe Internet de Paul Halsall [halsall@murray.fordham.edu], *Internet Medieval Sourcebook* [http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html], December 1997). Bunăoară, o apariție îl convinge pe educatorul lui Guibert să-și asume responsabilitatea instruirii copilului (Cartea I-a, cap. 4). Tot o apariție (trăită, de astă dată, într-o stare cataleptică, ceea ce o face să semene cu o viziune) are drept rezultat decizia luată de mama lui Guibert de a duce o viață pioasă, după prizonieratul și decesul soțului ei (I, 13). Prin același mijloc (utilizat de mai multe ori) încearcă Diavolul să-l determine prin intimidare pe autor să-și abandoneze existența cu-cernică pe care o alesese (I, 15). O viziune îi sugerează mamei autorului că pietatea fiului ei se clarifică și tot printr-o viziune află profesorul lui Guibert de înclinația amăgitoare a elevului său pentru producțiile literare antice și imitarea acestora (I, 16, 17). În fine, prin același mijloc călătorește mama lui Guibert pe tărîmurile infernale, întîlnindu-și, cu acest prilej defunctul soț, pe care, după aceea, îl ajută să scape de chinurile Purgatoriului (I, 18; fragmentul apare și în Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*, vol. II, p. 14-16).

²¹ Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 36-39 (cu exemplele de acolo). Iată cum trăiește mama lui Guibert de Nogent mai sus amintita apariție-viziune, care o determină ulterior să aleagă calea claustrării monastice: „În întunericul adînc al nopții, pe cînd, plină de adîncă îngrijorare, stătea în pat, de vreme ce este în obiceiul Diavolului să pătrundă în sufletele fîmule treze de îngrijorare, deodată, în timp ce ea era trează, însuși Dușmanul se năpusti asupra ei și, prin povara apăsării sale, aproape că stoarse viața din ea. Pe cînd ea se înăbușea în agonia Duhului, pierzîndu-și orice folos al mădurelor, neputîncioasă să scoată măcar un sunet, avînd doar mintea liberă, într-o tăcere deplină ea aștepta ajutor doar din partea lui Dumnezeu. Atunci văzu cum, de la capul patu-

Variante, de asemenea, „metisate” ale viziunilor și aparițiilor, *visele* (numite și „viziuni onirice”) se distingeau de primele prin faptul că, în absența oricărei specificități somatice, „migrația” sufletului „vizionar” avea loc, de regulă, numai noaptea, în timpul somnului și avea, cel mai adesea, drept subiecți persoane obișnuite, recrutate în mod democratic din toate segmentele societății. Dacă prin formă visul se deosebește de viziune (apropiindu-se, în schimb, de... apariție), prin conținut, el pare, totuși, a „mima” extazul, cu care împarte aceeași destăinuire a supranaturalului, resimțită ca o revelație dumnezeiască, ceea ce, să o spunem în treacăt, declanșa celui care trăia visul o emoție deosebit de puternică, generatoare a unei mutații de ordin psihologic și comportamental întrutorul identică efectelor viziunii, când nu provoca adoptarea unei decizii importante sau o descoperire semnificativă²².

Bunăoară, un vis (povestit de Adémar de Chabannes în *Cronica* sa și, de asemenea, reluat de Thietmar și de *Chronicon Novalicense*, compusă înainte de 1050) îl determină pe Otto al III-lea să descopere locul în care fusese înmormântat Carol cel Mare la Aix-la-Chapelle, să-i exhumeze corpul lui și să-și sanctifice predecesorul. Tot un vis îi anunță

lui ei, un spirit, neîndoielnic unul bun, începu să strige tare, cu sunete răspicate și rugătoare: «Sfântă Marie, ajut-o», și, după câteva cuvinte pe care ea le înțelese în întregime, păstrându-și simțirile, cu toate că erau tare muncite, el izbucni [față de Diavol] într-o muștrare mîniacă. De îndată, cel care stătea deasupra ei se ridică, iar celălalt i se așeză în cale și îl apucă și, cu putere de la Dumnezeu, îl aruncă cu mare zgomot, încît odaia se clătina din greu de acea izbire, iar slujnicele, aproape adormite, fură trezite brusc. Acum, că [Diavolul] fusese alungat prin puterea lui Dumnezeu, acel spirit bun care o chemase pe Maria și îl pusese pe fugă pe Diavol, întorcîndu-se spre aceea pe care o salvase, spuse, «Îngrijește-te să fii o femeie cu frica lui Dumnezeu». Dar slujitorii, stîrniți de larma bruscă, se treziră să vadă ce făcuse stăpîna lor și o găsiră pe jumătate moartă, cu fața foarte palidă și toată puterea trupului frîntă; ei o întrebă despre zgomot și de îndată li se spuse pricina și abia reușiră, prin prezența și vorbele lor, precum și prin aprinderea unei lămpi, să o readucă la viață” (loc. cit., I, 13).

²² Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 39-45. Adeseori, însă, o diferențiere netă între aceste categorii este extrem de îndoielnică, dificultate oglindită, între altele, și de utilajul lexical care le desemnează, arareori îndeajuns de complex pentru a atribui fiecărui tip în parte un termen netransmisibil. Pentru „viziuni” și „apariții”, cuvîntul cel mai frecvent întrebuintat în latina medievală este *visio*, care, intrat din cauza unei popularități excepționale și în idiomurile vernaculare, s-a conservat, cu minime modificări, în toate limbile romanice contemporane, inclusiv în cele de origine germanică. Pe locul doi ca frecvență se află *revelatio* (spre finele Evului Mediu, ocurențele sale sînt chiar mai mari decît ale lui *visio*), întrebuintat ca un substitut al acestuia, cu aceeași soartă în posteritatea graiurilor populare. *Apparitio* este, în schimb, mai rar, fiind rezervat în exclusivitate fenomenelor omonime (ocazional desemnate, reamintim, și prin *visio*). Prezența acestui termen arată că, la nivelul vocabularului cel puțin, exista un anumit sentiment al diferenței dintre „viziuni” și „apariții”. Desprinderea prin forță a sufletului de trup sau a persoanei de mediul său natural este evocată prin trei expresii: *excessus* (sinonim cu „separația” și „moartea” în latina clasică), *extasis* (preluat din greaca non-testamentară în limba latină și în vocabularul ecleziastic) și *raptus* (caracterizat printr-o mare frecvență a întrebuintărilor). În funcție de contextul exact al utilizării, toate aceste cuvinte aveau în Evul Mediu și alte înțelesuri decît cele menționate, ceea ce sporește considerabil dificultatea de atribuire amintită la început (*ibid.*, p. 45-50).

pe împărații Constantin și, mai târziu, Theodosius, că vor câștiga o bătălie importantă, după cum același gen de imagini (enumerare de *La Chanson de Roland*) se va afla la originea multora din întâmplările din timpul domniei lui Charlemagne. De nenumărate proiecții de aceeași natură a avut parte și Sfântul Benedict din Nursia, care a „văzut” într-una din ele cum mănăstirea Monte Cassino urma să fie distrusă de longobarzi, piosul monah reușind totuși să obțină din partea lui Dumnezeu promisiunea că viața fraților săi de sihăstrie avea să fie cruțată²³.

Acest ultim gen de trăire onirică face parte din subspecia extrem de răspândită a *visului profetic*, care avea rostul de a-i preveni pe subiecți în legătură cu ceea ce urma să se întâmple. Pentru oamenii anului 1000, de exemplu, profețiile anunțau inevitabilul sfârșit al lumii – temă de preocupare curentă în epocă, ilustrată, îndeosebi, prin ambivalentul *vis milenarist* – marcat, deopotrivă, de angoasă și speranța eliberării – prevestind veacul de aur, după înspăimântătoarele catastrofe și nenorociri provocate de venirea prealabilă a Antihristului. Alteori, în cazuri individuale, ele anunțau moartea celui care a „văzut”, cum s-a întâmplat, de exemplu, cu călugărul – evocat de Raoul (Radulfus) Glaber în *Istoriile sale* – din „burgul fortificat” Tonnerre, care, cu același prilej, a avut și o viziune despre soarta tragică a comunității din care făcea parte, cucerită și distrusă în anul următor de Henric I, viitorul rege al Franței (ceea ce îi dă naratorului ocazia să conchidă: „Este clar din acest exemplu că omul a fost martorul a ceea ce a văzut, atât pentru el, cât și pentru ceilalți”) sau, din nou, cu Sfântul Benedict, căruia i s-a anunțat pe aceeași cale moartea episcopului de Capua²⁴. Aceste exemple denotă că visul trebuia supus, ca o re-

²³ Cf. Grégoire Le Grand, *Dialogues*, Tome II, Livre II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979 (*Sourcess Chrétiennes* N° 260), p. 193 (chap. 17, 1-2); de asemenea, Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere: Maria Ivănescu. Postfață: Mihai-Răzvan Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 34-35, 37-40. Tot Benedict – dar de astă dată ca personaj central – se află la originea unui alt vis profetic (relatat, ca și precedentul, tot de Grigore cel Mare în *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* – *Dialogurile despre viețile și miracolele părinților italieni*), potrivit căruia sfântul călugăr li s-a arătat fraților pe care îi trimisese să ridice o mănăstire în apropierea orașului Terracina, indicându-le cu precizie locurile în care trebuiau să zidească, după ce, la plecare, le spusese că urma să vină el însuși să dirijeze construcția. Nevoind să creadă în ceea ce „văzuseră”, abatele și priorul noii comunități (principalii beneficiari ai viziunii) se întorc numaidecît la mănăstirea tutelară pentru a cere instrucțiuni superiorului, pe care-l așteptaseră zadarnic. Benedict s-a mulțumit, însă, să le reamintească celor doi visul, îndemnându-i să i se conformeze întocmai. Ceea ce – notează papa Grigore – aceștia au și făcut (cf. Grégoire Le Grand, *op. cit.*, II, 22, 1-3, p. 201-205; Paul Aymard, *Sfântul Benedict în Bernard Sesé*, Paul Aymard, Pierre Riché, Michel Feuillet, *Viețile sfinților Augustin, Benedict, Bernard, Francisc din Assisi, Ioan al Crucii*. Traducere de Ileana Busuioc, București, Ed. Humanitas, 1996, p. 115-117).

²⁴ Visul, consemnat de aceeași sursă pontificală, este atât de elaborat, încît merită povestit mai în detaliu. Trezit mai devreme de ora rugăciunii de noapte, Benedict, „omul lui Dumnezeu”, a început să vegheze. „Dintr-o dată – scrie Grigore cel Mare – în inima nopții, [el] a văzut o lumină venind de sus și împrăștiind umbrele întunecate. Strălucea atât de puternic, încît era mai multă lumină decît în timpul zilei. Cît a durat această contemplare, s-a petrecut un lucru absolut minunat, așa cum avea el [adică Benedict – n. ns. Al.-F. P.] să povestească. I-a apărut sub ochi lumea în-

gulă generală. unei operațiuni de interpretare sau descifrare. Când ceea ce anunța el părea să se împlinească, el devenea o *profeție*, a cărei confirmare – totdeauna ulterioară – se regăsea tocmai în evenimentul care se petrecuse.

În perioada timpurie a creștinismului, visele ocupau un loc tot atât de însemnat în viața credincioșilor, fiind legate fie de o convertire apropiată (cum s-a întâmplat, de pildă, cu mai multe personaje celebre: Constantin, Sf. Martin și Augustin²⁵), fie de contactul cu

*treagă, adunată parcă într-o rază de soare. Iar el, fixându-și cu atenție privirile asupra acestei lumini strălucitoare, a văzut sufletul lui Germanus din Capua dus de îngeri către ceruri, într-o sferă de foc. Vrînd să aibă un martor, în cazul unui asemenea miracol, l-a chemat cu voce tare pe diaconul Servandus, repetîndu-i numele de mai multe ori. Contrariat de un strigăt atât de neobișnuit la un astfel de om, Servandus a urcat, dar nu a mai văzut decît o diră neînsemnată de lumină. Cum era uimit de o astfel de minune, omul lui Dumnezeu i-a povestit tot ceea ce se petrecuse....". Solii trimiși imediat la Capua i-au adus lui Benedict vestea că episcopul murise într-adevăr, chiar în momentul cînd îl „văzuse” călugărul (Grégoire Le Grand, *op. cit.*, II, 35, 2-4, p. 237-239; Paul Aymard, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 117-118). Ceva mai tîrziu, moartea Sfîntului Benedict avea să i se reveleze lui însuși și unor călugări tot într-un vis. În general, dintre toate viețile medievale de sfinți, aceea a întemeietorului mănăstirii de la Monte Cassino apare printre cele mai marcate de darul viziunilor profetice. Nenumăratele apariții și miracole care au marcat viața Sfîntului Benedict din Nursia sînt succint repertoriare și în *Legenda aurea* a lui Jacques de Voragine, sursă hagiografică de primă mărime pentru Evul Mediu. Fragmentul rezervat întemeietorului ordinului omonim rezumă biografia redactată de Grigore cel Mare (cf. Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire și prefață de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, p. 224-232). Să mai adăugăm că toate fenomenele onirice în care este implicat întemeietorul mănăstirii de la Monte Cassino confirmă cum nu se poate mai clar cîteva din particularitățile de primă instanță ale producțiilor imaginarelor medievale: faptul că sînt „primite” în urma unei decizii supranaturale; natura lor cognitivă în raport cu o realitate invizibilă; specificul senzorial, care mobilizează toate cele patru simțuri de bază (văzul, auzul, mirosul și tactilul); în fine, concretețea, ipostaziată în minuțiozitatea descrierilor. *Istoria* lui Beda este, de asemenea, neobișnuit de bogată în episoade de același gen (mai exact, de viziuni optice și/sau auditive, combinate cu apariții), care anunță, de obicei, o moarte iminentă (cf. *op. cit.*, IV, 3, 9, p. 209-210, 221-222, IV, 14, p. 230-231, IV, 23, p. 249-250) sau distrugerea unui lăcaș sfînt (*ibidem*, IV, 25, p. 255-256).*

²⁵ Se spune că, pe cînd mai era încă un catecumen, Martin și-a împărțit într-o zi mantia cu un om sărman. În noaptea imediat următoare, Hristos însuși i se arată în vis, purtînd aceea jumătate de veșmînt. A doua zi, înțelegînd că acel om fusese Isus, Martin s-a botezat (*apud* Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval...*, p. 398). În cazul Fericitului Augustin, povestea este ceva mai elaborată. Mai întîi, precizarea convertirii are loc într-un vis al mamei sale, Monica, care „vede” – pe cînd fiul ei era grav bolnav – un bărbat tînăr care o asigură de grabnica lui vindecare, nu numai fizică, ci și spirituală. Convertirea propriu-zisă se produce (în august 386), aparent, tot în urma unui vis avut de Augustin în grădina casei sale din Milano, după o discuție cu prietenul său Alypius, urmată de o criză sufletească provocată de o adîncă nemulțumire de sine. În somn sau în stare de veghe (pasajul respectiv din *Confesiuni* nu este, în această privință, foarte clar), Augustin aude venind din casa vecină o voce de copil (băiat sau fată), care îi spune de două ori: „Tolle, lege” („ia și citește”), făcîndu-l să deschidă textul Bibliei la un pasaj din Epistola Sf. Ap. Pavel către romani: „...Nu în ospețe și în beții, nu în desfrînări și sapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă; ci îmbrăcîndu-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre poște” (Romani, 13, 13-14) (Fe-

Dumnezeu, fie de sacrificiu (ca în, cazul martirei Perpetua care, potrivit unui text de epocă, și-ar fi „văzut” propriul sfârșit și al grupului ei de credincioși la Cartagina, în anul 203 d. Hr.²⁶). Cât de importantă era acum, pentru creștinism, problema viselor o suge-

ricitul Augustin, *Confessiones* (Mărturisiri), cartea a VIII-a, 28-30. Traducere și indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere și note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, ediția a II-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 249-251; Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval...*, p. 389-391). Semnificativ este aici același accent, mai sus semnalat, pe voce, auz, vâz (simțurile prin care se revelează, de obicei, miraculosul) și, pe de altă parte, faptul că, a doua revelației lui Luther, de mai târziu, tot un pasaj din Epistola către Romani s-a aflat și la originea iluminării lui Augustin.

²⁶ Cu puțin timp înainte de a fi martirizată (fapt petrecut la 7 martie 203 d. Hr.), Vibia Perpetua a avut trei vise, consemnate de ea însăși, în limba latină. Le redăm, în continuare, fragmentar, după versiunea engleză a lui W.H. Shewring, *The Passion of Perpetua and Felicity*, London, 1931, parțial publicată pe Internet de Paul Halsall [halsall@murray.fordham.edu], *Internet Medieval Sourcebook* [http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html], April 1996. **Primul vis:** „...Apoi, fratele meu mi-a zis: Doamnă sora mea, acum te afli la mare cinst, încât tu ai putea chiar cere să ai o viziune; și ți se va arăta dacă aceasta va fi o pătimire sau o izbăvire. Și eu, întrucât știam că am stat de vorbă cu Domnul, de dragul Căruia am suferit asemenea lucruri, nu i-am promis nimic, îndoiindu-mă; și am zis: Miine îți voi spune. Și am cerut și aceasta mi s-a arătat”.

„Am zărit o scară din bronz, minunat de mare, ajungând pînă la cer; și era îngustă, astfel încât nu mai mult de unul să poată urca în același timp. Și de o parte și alta a scării, erau înșipte tot felul de lucruri din fier. Erau săbii acolo, sulige, cirlige și cuțite, astfel încât dacă oricine ar fi urcat nu lua bine seama sau nu se uita în sus, el ar fi fost sfîșiat și carnea lui s-ar fi agățat de fier. Și era chiar la piciorul scării un șarpe întins, minunat de mare, care stătea în așteptarea celor care ar fi urcat și îi speria, încât să nu mai urce. Acum Saturnus [fratele Perpetuei – n. ns. Al.-F. P.] a urcat primul... Și a ajuns în capul scării și s-a întors și a zis: Perpetua, te aștept; dar vezi ca acel șarpe să nu te muște. Și eu am zis: el nu-mi va face nici un rău, în mumele lui Isus Hristos. Și de dedesubtul scării, ca și ți cum s-ar fi temut de mine, [șarpele] și-a întins ușor capul înainte; și cînd am pășit pe prima treaptă am căleat pe capul lui. Și am urcat, și am văzut un loc foarte mare de grădină, și în mijloc un om șezînd, cu părul alb, în haine de păstor, înalt, mulgîndu-și oile; și stînd împrejur, în alb, erau multe mii [de astfel de oameni]. Și el și-a ridicat capul și mi-a văzut și mi-a zis: „Bine ai venit copilă”. Și mi-a strigat, și din brînză pe care o avea de la lapte mi-a dat ca și cum ar fi fost o bucăciță; și eu am luat-o cu mîinile împreunate și am mîncat-o; și toți care stăteau în jur au zis: Amin. Și la auzul aceluia cuvînt, m-am trezit, încă mincînd [ceva] nu știu [dar] dulce. Și imediat i-am povestit fratelui meu, și am știut că va fi o pătimire; și am început să nu mai avem vreo speranță în această lume”.

Al doilea vis: „...Cîteva zile după aceea, pe cînd ne rugam cu toții, deodată în mijlocul rugăciunii am rostit un cuvînt și l-am chemat pe Dinocrates; și am fost uimită pentru că el nu îmi venise nicînd în minte decît atunci; și m-am necăjit amintindu-mi soarta lui. Și imediat am știut că eram demnă, și că ar trebui să-l cer. Și am început să mă rog pentru el mult, și să gem spre Domnul. Imediat, în aceeași noapte, mi s-a arătat aceasta”.

„L-am văzut pe Dinocrates venind dinspre un loc întunecat, unde mai erau mulți alții; fiindu-i și cald și sete, cu hainele murdare și palid; și cu rana de pe fașă, pe care o avea cînd a murit.

Acest Dinocrates fusese fratele meu în carne [adică natural, nu întru credință – n. ns. Al-F. P.], în vîrstă de șapte ani, care, îmbolnăvindu-se de bube pe față sfîrșise printr-o moarte îngrozitoare, astfel încît de moartea lui le-a fost silă tuturor oamenilor. Pentru el, așadar, îmi făcusem rugăciunea; și între el și mine era o prăpastie mare, astfel încît nici umul nu putea ajunge la celălalt. Pe lingă asta, în același loc unde era Dinocrates, mai era o fîntînă plină cu apă, avînd marginea mai înaltă decît statura băiatului; și Dinocrates s-a întins ca și cum ar fi vrut să bea. Mi-a părut rău că fîntîna avea apă în ea și [că] totuși, din cauza [înălțimii] marginii, el nu putea să bea. Și m-am trezit și am știut că fratele meu se chinuia. Totuși eram încrezătoare că îi voi ușura chinul; și m-am rugat pentru el în fiecare zi, pînă cînd am trecut în închisoarea din arenă (pentru că în [acea] arenă de circ urma să luptăm; și era [în] timpul sărbătoririi zilei de naștere a împăratului Gaeta). Și m-am rugat pentru el zi și noapte cu gemete și lacrimi, ca el să-mi poată fi dat”.

„În ziua în care așteptam în închisoare, mi s-a arătat aceasta. Am văzut acel loc pe care-l văzusem înainte, și pe Dinocrates cu trupul curat, ales îmbrăcat [și] în largul lui; iar fîntîna pe care o văzusem înainte, cu marginea apropiată de buricul băiatului; iar el scotea apă de acolo, care curgea fără întrerupere. Și pe margine era o cupă de aur plină de apă; iar Dinocrates a venit și a început să bea din ea; iar cupa a rezistat. Și fiind mulțumit, el a plecat de lingă apă și a început să se joace așa cum vor copiii, cu veselie. Și m-am trezit. Atunci am înțeles că el a fost scos din durerile lui”.

Al treilea vis: „În ziua dinaintea luptei, am văzut într-o viziune că Pomponius, diaconul, venise încoace la ușa închisorii și a bătut tare în ea. Și am ieșit la el și i-am deschis-o; el era îmbrăcat într-o robă albă, fără cingătoare [și] cu încălțări lucrate curios. Și el mi-a spus: Perpetua, te așteptăm, vino. Și mi-a luat mîna și am început amîndoi să mergem prin locuri colțuroase și vîntoase. În sfîrșit respirînd din greu, am ajuns la amfiteatrul și m-a dus în mijlocul arenei. Și mi-a zis: Nu-ți fie teamă; sînt aici cu tine și mă chinui împreună cu tine. Și a plecat. Și am văzut mulți oameni privind îndeaproape. Și pentru că știam că eram condamnată fiarelor, mă minunam că fiarele nu fuseseră trimise împotriva mea. Și a venit acolo contra mea un oarecare egiptean bătut de soartă cu ajutoarele sale, pentru a se lupta cu mine. De asemenea au venit spre mine tineri arătoși, ajutoarele și sfătuitoarii mei. Și eu am fost dezbrăcată, și am devenit bărbat. Și ajutoarele mele au început să mă frece cu ulei după cum este obiceiul la un concurs; și în fața mea l-am văzut pe egiptean bălăcindu-se în praf. Și a înaintat [spre mine] un om de înălțime foarte mare, astfel încît depășea chiar vîrfurile amfiteatrului, purtînd o robă fără cingătoare, iar dedesubt, între acele fișii de [peste] piept, o robă de purpură; avînd de asemenea încălțări curios făcute cu aur și argint; purtînd o muia ca un instructor de gladiatori și o ramură verde pe care erau mere de aur. Și el a implorat liniște și a zis: dacă o va învinge pe această femeie, egipteanul, o va ucide cu sabia; iar dacă ea îl va învinge [pe el], va primi această ramură. Și a plecat. Iar noi ne-am apropiat unul de altul, și am început să ne lovim. El a încercat să-mi pună piedică, dar eu, cu călcîiele, l-am izbit în față. Și m-am ridicat în aer și am început așa să-l lovesc ca și cum nu călcăm pe pămînt. Dar cînd am văzut că era încă răgaz, mi-am împreunat mîinile, cu degetele lipite. Și i-am prins capul, și el a căzut cu fața în jos; iar eu am călcat pe capul lui. Și oamenii au început să strige, iar ajutoarele mele au început să cînte. Și m-am dus la instructorul gladiatorilor și am primit ramura. Și el m-a sărutat și mi-a zis: „Fiica [mea] pacea fie cu tine”. Și am început să merg în triumf spre poarta numită Poarta Vieții. Și m-am trezit; și am înțeles că voi lupta, nu cu fiarele ci împotriva diavolului; dar am știut că a mea era victoria”.

rează, între altele, și atenția pe care i-o acordă Părinții Bisericii, ca Tertulian, de exemplu – în al cărui tratat, *De anima*, întâlnim mai multe capitole substanțiale despre vise, care valorifică pe larg contribuțiile păgine în domeniu (Epicur, Homer, Aristotel, Cicero) – sau Augustin care, de asemenea, analizează fenomenele respective într-o manieră complexă.

Prestigiul viselor în religia creștină este, uneori, pus în evidență și de rangul ori calitatea celor ce visau: regi, sfinți și – mai ales – călugări, aceștia din urmă numărându-se printre principalii beneficiari ai vedeniilor, întrucât erau considerați mai vrednici decât alții să primească mesaje autentice și pilduitoare de la Dumnezeu²⁷. În varianta *profeției*, autorii se puteau recruta și din alte categorii, nu neapărat ilustre (ca, bunăoară, copiii, nebunii, asceții, săracii), caracterizate, însă, de regulă, printr-o situație deviantă – negativă sau pozitivă – în raport cu normalitatea.

Toate aceste fapte apar cu afit mai interesante, cu cât creștinismul nu s-a arătat întotdeauna dispus să le recunoască viselor importanța cuvenită ca mijloace de comunicare cu transcendentul. După cum au constatat nenumărate cercetări, pînă la jumătatea secolului al III-lea, noua credință a întreținut cu spațiul oniric un raport dominat de mefiență, asociindu-l mai curînd cu erezia decât cu sanctitatea. Simon Magul, bunăoară – al doilea mare osîndit al creștinismului după Iuda – este acuzat de Sfîntul Irineu de a fi, împreună cu partizanii săi, „semănători de vise”. De asemenea, Sfîntul Hippolit amintește (în secolul al III-lea) de o căpetenie religioasă care înșelase numeroși credincioși cu visele și vedeniile sale despre sfîrșitul lumii, care, potrivit tuturor calculelor, nu avea cum să se producă atunci. La sectele gnostice, revelația viitorului prin vise era, de asemenea, importantă, cum o probează, de pildă, erezia montanistă (secolul al II-lea), a cărei doctrină (anunșînd ca iminentă pogorîrea pămînteană a Ierusalimului ceresc) era strîns legată de extaz, vis și profeție. Paradoxal, latura depreciativă a doctrinei creștine față de vis s-a accentuat și mai mult în secolele următoare (IV-VII), simultan cu elaborarea unui întreg ansamblu de motivații, menite să justifice condamnarea acestor fenomene și încercarea de a le tălmăci. Pe lîngă tradiționala asociere a visului cu erezia – prezentă și în această perioadă – unul din aspectele noi care au apărut acum este corelația dintre vis și Diavol. Ori de cîte ori intervenea în această lume, „Prințul întunericului” era întrevăzut ca un seducător, preocupat să-i îndepărteze pe oameni de calea cea dreaptă. Agent al descurajării și, deopotrivă, al perversității, el îi și provoca, însă, pe cei mai lucizi dintre ei la introspecție și la evaluarea propriei conduite, cum s-a întîmplat, bunăoară, cu călugării – amintiți în scrierile lui Raoul (Radulfus) Glaber – vizitați de mai multe viziuni diavolești și chiar cu povestitorul însuși, supus în mai multe rînduri la astfel de tentații²⁸. Îndoiala

„Deocamdată am scris aceasta, pînă în ziua de dinainte jocurilor; dar faptele jocurilor înseși să le scrie cine [va] vrea”.

²⁷ Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*..., p. 395-403, 410-411.

²⁸ *Apud* G. Duby, *op. cit.*, p. 137-142. Nici Sfîntul Benedict nu a fost ocolit de tentațiile și șicanele diavolești, depășite, însă, spune ilustrul său biograf, grație unei sanctități evidente încă din timpul vieții (*cf.* Paul Aymard, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 121-123).

asupra capacității viselor de a prezice viitorul (domeniu considerat ca fiind riguros rezervat Domnului, care nu acceptă decît extrem de rar să-i dezvăluie secretul și numai celor aleși) și, pe de altă parte, corelația lor din ce în ce mai frecventă cu sexul au contribuit tot atît de mult la încercarea de compromitere a domeniului oniric. Opera de maturitate a Fericitului Augustin, scrierile lui Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) (îndeosebi *Sentințele*) și, mai înainte, *Dialogurile* lui Grigore cel Mare denotă, laolaltă, aceeași neîncredere, transmisă, în bună parte, și veacurilor următoare. Pentru Isidor, de exemplu, visele au, în marea lor majoritate, o origine demonică sau provin din amăgiri. Grigore cel Mare este confruntat, în schimb, cu dificultatea traducerii lor corecte: „*Cu cît este mai mare diversitatea calităților implicate pe rînd în vise – scrie el – cu atît este mai greu să ai încredere în ele. Cît și din ce fel de impuls provin, nu este ușor de lămurit*”²⁹. Astfel de comentarii sînt nenumărate, nefăcînd decît să pună și mai bine în lumină ambivalența creștinismului față de universul oniric, atitudine recunoscutibilă – cum am văzut – și în alte domenii.

Deși reală, mefiența față de vise este, însă, în ansamblu, net inferioară în raport cu efortul din aceeași epocă (secolele IV-VII) al instanțelor ecleziastice de a constitui în teorie și practică o „onirologie creștină”, de natură să „încadreze” fenomenul viselor, să-l reinterpreteze și să-l sistematizeze, încorporîndu-l noului tip de spiritualitate. Mai întîi, prin extinderea sferei „onirocriticii” operată de creștinism asupra tuturor viselor, acestea au ajuns să fie investite cu cîte o semnificație particulară, strîns legată de transcendență. În al doilea rînd, vechea meserie a tălmăcitorilor și prezicătorilor de vise, atît de numeroși în Antichitate, a fost suprimată, măsura fiind considerată suficient de importantă pentru a-și găsi locul în prevederile primelor concilii³⁰. Nimeni nu i-a mai înlocuit pe oniromanții tradiționali, practicantii noii religii devenind liberi să-și interpreteze singuri visele. În fine, din complicata taxonomie păgînă a visului, Biserica a reținut doar tipologia după origine (potrivit căreia visele erau considerate a avea trei surse: Dumnezeu, demonii și omul), dar fără a preciza și criteriile lor de recunoaștere. În acest mod, epurat de conotațiile sale neconvenabile, obiceiul interpretării viselor a fost încredințat și epocilor următoare, integrîndu-se durabil în structura imaginarului medieval.

²⁹ Apud Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval...*, p. 384 sqq.

³⁰ Canonul XXIII al primului conciliu de la Ancira, de exemplu, din anul 314, stipulează ca „toți cei ce se iau după prevestiri sau după preziceri sau după vise sau după orice fel de ghicitori, cum e obiceiul păgînilor, sau cei ce primesc în casele lor oameni cu scopul unor investigații făcute prin meșteșugul magiei (...) să se mărturisească și să se pocăiască vreme de cinci ani” (ibidem, p. 383).

VI

Simbolurile

Absolut firească într-un tip de civilizație ca aceea medievală, obișnuită să vadă în Universul vizibil doar expresia aparentă a unei realități mai profunde și – după cum am mai spus – să prefere explorării atente a lumii *interpretarea* ei, gândirea simbolică¹ nu constituie o particularitate doar a Evului Mediu. De fapt, ea e consubstanțială ființei umane însăși, precedînd cu mult limbajul și gândirea discursivă. Imaginile, simbolurile și miturile nu sînt – potrivit nenumăratelor demonstrații făcute de Mircea Eliade² – creații arbitrare ale psihicului. Dimpotrivă, mijlocind consensul asupra unui sens global, omogenizator, al vieții sociale³, ele răspund unei necesități vitale a spiritului, dezvăluind toate acele aspecte ale ființei și realității înconjurătoare care resping orice alt mijloc de cunoaștere⁴. Departe de a fi manifestarea unor „superstiții”⁵ sau, cum s-a mai spus, a unei

¹ De la cuvîntul de origine greacă *symbolon* (συμβολον), cu înțelesul de „semn de recunoaștere” și – prin extensie – de abstracție, figurare, lucru concret etc., care *încifrează* sau *codifică* ceva (apud Jacques le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*. Traducere de Maria Holban, București, Ed. Științifică, 1970, p. 428).

² V. mai ales *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefață de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, București, Ed. Humanitas, 1994, p. 15, 218-221.

³ Pierre Bourdieu, *Sur le pouvoir symbolique*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, t. 32, n° 3, 1974, p. 408.

⁴ O discuție *in extenso* privitoare la originile și particularitățile gândirii simbolice ete imposibilă aici, ținînd cont de amploarea neobișnuită a referințelor bibliografice și de „anvergura” celor ce s-au ocupat direct sau doar tangențial de această chestiune (într-o ordine aleatorie: Gaston Bachelard, Georges Dumézil, C. G. Jung, Henri Bergson, Mircea Eliade, bineînțeles, și mulți alții). Pentru a simplifica lucrurile, vom spune doar că, în linii generale, două sînt tipologiile interpretative în care se înscriu mai toate analizele dedicate gândirii simbolice. Prima, pe care am putea-o numi „pozitivist-obiectivă” consideră simbolurile – văzute ca expresii ale unor influențe exterioare ale „conștiinței imaginante” – drept produsul exclusiv al „somațiilor” factorilor de context, „traduse” de conștiința umană într-un limbaj specific. A doua tipologie, dimpotrivă, accentuează asupra genezei „interioare” a gândirii simbolice, căutîndu-i resorturile în comportamentele elementare ale psihismului uman. Gilbert Durand, care a analizat într-o carte excelentă virtuțile și scăderile ambelor interpretări, propune un „traseu” intermediar, *antropologic*, situînd simbolurile în spațiul de intersecție dintre „*pulsunile subiective și asimilatoare*” și, pe de altă parte, „*somațiile obiective, emanînd din mediul cosmic și social*”. Remarcabilul său studiu (*Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, Ed. Univers enciclopedic, 1998) este construit tocmai pe acest postulat al „reciprocității”.

⁵ Potrivit opiniei lui Tylor și James Frazer, apud Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 218.

concepții profund negative despre universul vizibil⁶, gândirea simbolică exprimă, de fapt, o *metafizică* de tip special, adăugând lumii așa cum o vedem noi astăzi, înțelesuri inedite, complementare ansamblului ei de valori concrete și specifice. Gândirea simbolică nu prejudiciază concretul și nici nu i se substituie, ci îl *îmbogățește*, în sensul cel mai autentic al cuvîntului. Făcînd lumea „transparentă”, revelîndu-i transcendența⁷, simbolismul (îndeosebi cel religios) a jucat un rol însemnat în viața spirituală a omenirii și în toate tipurile de credință, creștinismul nedeosebindu-se prin nimic, din acest punct de vedere, de religiile anterioare, de la care a preluat, de fapt, numeroase elemente.

Ca în toate interstițiile dominate de un profund spirit religios, simbolismul medieval avea un caracter universal, întemeindu-se pe postulatul „nemișcării” lumii, al inalterabilității fundamentelor ei, al strictei corespondențe dintre vizibil și invizibil și al valorii stabile a lucrurilor în eternitate. Expresie a unei gândiri prin excelență semiotice, în care, potrivit excelenței formulări a Juliei Kristeva, „*fiecare element semnifica în raport cu altul sub dominația unificatoare a «semnificantului transcendental» (Dumnezeu)*”⁸, acest tip de cunoaștere pleca de la premisa că transformarea, schimbarea lumii constituiau doar fenomene epidermice, nealterînd în mod fundamental o ordine stabilită prin Creație. Concepînd lumea terestră ca un reflex fidel al lumii ideale, oamenii acestei epoci socoteau că fiecare lucru din acest univers profan este simbolul unui alt lucru, din lumea divină, gândirea lor – pendulînd neconținut între cele două „regnuri” – străduindu-se să afle semnificațiile ascunse a tot ceea ce vedeau. Puțini sînt autorii creștini care au dat o expresie mai timpurie și mai plastică funcției cognitive esențiale a simbolurilor, decît Dionisie pseudo-Areopagitul. Pentru fondatorul concepției ierarhice despre Cosmos, importanța lor seminală provenea din faptul că ele constituiau singurul mijloc prin care omul avea acces la un univers în mod normal iremediabil închis cogniției umane. Noi nu putem – afirmă în repetate rînduri Dionisie – cunoaște realitățile lumii divine *ca atare*. Din cauza misterului lor inerent și a „alcătuirii” lor particulare, o asemenea tentativă este nu numai sortită eșecului, ci și imposibilă și chiar de neconceput. Singurul mod prin care ființa umană poate intra în contact cu aceste realități sînt doar imaginile materiale și analogiile potrivite cu capacitatea sa de înțelegere. *Acestea sînt, de fapt, simbolurile*. Prin ele ne sînt „traduse”, într-o formă și într-un limbaj comun și accesibil tainele lumii cerești. Și tot prin ele, scrie Dionisie, „*ne înălțăm noi, pe cale ierarhică, potrivit cu situația noastră, către îndumnezeirea cea uniformă, către Dumnezeu și virtutea divină... Ne înălțăm, pe cît putem, pînă la contemplantările cele divine, cu ajutorul imaginilor sensibile*”⁹.

⁶ Aceasta pare a fi interpretarea lui Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean și Liviu Papuc. Postfață de Alexandru-Florin Platon, vol. I, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 13 sqq.

⁷ Cf. Mircea Eliade, *Sacru și profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 100, 113.

⁸ *Apud* Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 187.

⁹ Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfață de Ștefan Afloroaiei, Iași, Institutul European, 1994, p. 78.

Ca „uniune a formelor vizibile pentru înțelegerea formelor invizibile”, potrivit interpretării date de Hugues de Saint Victor în secolul al XII-lea¹⁰, simbolul nu era, așadar, cum am fi noi tentați să credem astăzi, un *substitut* sau o *analogie*, un *semn*, indicînd o realitate sau o idee. Nu numai că el *nu* înlocuia această realitate (divină) sugerată, dar și făcea, într-un fel, corp comun cu ea, asimilîndu-i integral însușirile și transferîndu-i-le pe ale sale; altfel spus, exprimînd-o pe deplin¹¹. Acest lucru ne arată că, în acord cu un fel de a gîndi propriu – cum am văzut – acestei epocii, simbolul era investit, în Evul Mediu, cu aceeași concretețe și materialitate ca tot ceea ce ținea de transcendent, drumul către cunoașterea lumii trecînd, fatalmente, prin cunoașterea sensului său ocult. Această cunoaștere, însă, nu-i era dată, de la început, oricui. Dacă *trăirea* simbolurilor era – cum am constatat – universală, *înțelegerea* lor, în schimb, era drastic restrînsă la un cerc de „specialiști”, depinzînd de abilități interpretative și de un nivel de competență intelectuală care nu puteau fi, în nici un caz, generale, ci doar atribute ale elitei. De aceea, recunoscînd realitatea și valoarea simbolurilor, majoritatea societății se mulțumea doar să *participe* la ele, în limite și forme care variau în funcție de un număr nedeterminat de factori, aflați în relație nu numai cu tensiunile și alternanțele vieții sociale, dar, în ultimă instanță – precum s-a spus – chiar cu ritmurile cosmice.

Revelația adusă lumii de creștinism nu a înlăturat – cum am menționat – simbolistica anterioară și nici nu i-a șters semnificațiile specifice. Dimpotrivă, fie că este vorba de simbolul „Centrului” sau al ascensiunii”, de simbolistica solară sau de aceea acvatică, noua religie a asociat sistematic vechilor simboluri sensuri noi, inserîndu-le organic în viziunea sa despre Univers. Trebuie, negreșit să vedem în această continuitate unul din factorii importanți care a asigurat universalitatea simbolismului creștin, în ciuda conținutului său istoric. Mircea Eliade s-a întrebat, chiar, dacă accesibilitatea creștinismului, succesul său printre „barbari” nu s-au datorat, în mare măsură, tocmai acestei capacități de a relua și desăvîrși imagini transtemporale¹². Răspunsul nu poate fi, desigur, decît unul pozitiv¹³.

¹⁰ Apud Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 296.

¹¹ *Ibidem*, p. 82-83. V. în același sens și observațiile lui Jean-Pierre Vernant, referitoare la emblemele puterii în mitologia greacă. Pielea de leu a lui Heracles, lancea lui Peleus, arcul lui Ajax, fulgerul lui Zeus, caduceul lui Hermes etc. nu erau doar pure simboluri, ci defineau funcțiile (atributele) acestor personaje, fiind, în același timp, părți ale corpului lor, care îngăduiau forțelor vitale să „iasă” din trup, pentru a-și exerceita efectul în afară (*Dim Body, Dazzling Body* în *Fragments for a History of the Human Body*, Part One. Edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi, Urzone, New York, 1989, p. 29-30). O constatare întrutotul identică la Alexandre Schemann: „Există o deosebire radicală între înțelegerea actuală a simbolului și înțelegerea lui inițială; acum, simbolul este preînchipuire – un semn ce aparține altuia care nu există în mod real în acest semn. În noțiunea inițială de simbol, ...simbolul este descoperirea și prezența altuia, a unui altul real, care nu poate fi descoperit decît în simbol” (*Taina Împărăției*. Traducere în limba română de Boris Răduleanu, București, Ed. Anastasia, s. a., p. 44-45).

¹² Cf. *Imagini și simboluri*, p. 208.

¹³ La nivel scripturar, înțelegerea din ungh. simbolic a Universului este deja foarte evidentă la Grigore cel Mare (cca. 540 – 604). Opera sa, unul din izvoarele majore ale culturii medievale, de-

Fiind atât de generală, simbolistica medievală se pretează la numeroase clasificări. Aceea a *cuvintelor*, de exemplu, era printre cele mai obișnuite, constituind, după unele aprecieri, „prima treaptă” (în sensul de cea mai uzuală) a ansamblului de simboluri al epocii¹⁴. Întocmai – după cum vom vedea – numerelor, cuvintele erau învestite de mentalitatea acestei epoci cu o adevărată forță magică, *numirea* unui lucru fiind sinonimă cu *explicarea* fenomenului denotat, altfel spus, cu *dez-văluirea* esenței sale încarnate. Rostirea diagnosticului unei boli, de pildă, implica puternice valențe terapeutice, după cum, acuzația de erezie însemna un pas important în direcția condamnării suspectului¹⁵. Nu altul este motivul interesului deosebit arătat de epocă studiului *gramaticii* (cu asociatele sale: *retorica* și *dialectica*, împreună cu care forma ciclul cunoscut sub numele de *trivium*), și, de asemenea, *etimologiilor*, cu toate că, din punctul de vedere al logicii științifice, acestea ne apar astăzi, uneori, absurde. Cuvântul „Occidens”, de pildă, desemnând „vestul” sau „apusul” nu era derivat de autorii Evului Mediu din *ob-cadere* (= „a cădea”, „a coborî”, „a se culca”), ci din *ob-caedere* (= „a ucide”, „a omorî”), simbolistica punctelor cardinale asociind, totodată, Occidentului imaginea Judecării de Apoi. Tot astfel, Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) îl deriva greșit pe „homo” din *humus*, interpretînd, pe de altă parte, cuvîntul „rege” ca o expresie a lui *regere* (în forma lui *re[cte] algere*), cu sensul de „a acționa cu dreptate și echitate”, ceea ce, de asemenea, constituia o filiație fantezistă, cu toate că, în acest ultim caz, lucrurile se mai pot discuta¹⁶.

notă cu claritate mutația mentală petrecută prin triumful înregistrat de creștinism. Pentru Grigore, „singura știință demnă de interes” era doar aceea care putea educa aptitudinea de a auzi „discursul pe care Dumnezeu îl ține pentru noi în permanență prin intermediul lucrurilor”. Perceperea naturii apare la autorul *Dialogurilor* ca una pedagogico-morală, definindu-se prin străduința de a sesiza în realitatea înconjurătoare manifestările atotputerniciei lui Dumnezeu. Totul fiind pentru Grigore simbolic, raționamentul teleologic se substituie la el completamente celui cauzal (cf. pentru mai multe detalii Hervé Martin, *op. cit.*, p. 124-125).

¹⁴ Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 429-430.

¹⁵ Asocierea numelui unui loc la multe antroponime (de ex.: Francisc din Assizi, Bernard de Clairvaux etc.) pare a reflecta aceeași convingere (v. *supra*, cap. despre timp și spațiu).

¹⁶ Etimologia isidoriană a acestui termen pare stupefiant de asemănătoare cu aceea propusă de unii lingviști și antropologi contemporani. Potrivit amplei demonstrații a lui Émile Benveniste (în *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. II, „Pouvoir, droit, religion”, Paris, 1969, p. 9-15), cuvîntul de origine indo-europeană *rex* face parte dintr-o familie de cuvinte care sugerează acțiunea de trasare a unei linii drepte pornind dintr-un punct sau de delimitare prin linii drepte a unui spațiu (o acțiune foarte concretă, deci, cu caracter magic, săvîrșită de persoane special autorizate). Cuvîntul latin *regio*, de pildă, nu însemna, la origine, „regiune”, ci „punctul atins în linie dreaptă”. În limba augurilor, *regio* indica „punctul atins de o linie dreaptă trasată pe pămînt sau în cer”, precum și „spațiul cuprins între mai multe drepte trasate în diverse sensuri”. Adjectivul *rectus*, de asemenea, semnifica, în sens material, „drept ca linia dreaptă”, dar, în sens moral, și „normă” (*regula* fiind, din acest unghi, atît instrumentul care desena linia dreaptă, cît și cel care fixa „regula”, adică „norma”; de aici identitatea – pe care am mai semnalat-o – dintre „drept” și, pe de altă parte, „justiție”, „cinst”, în opoziție cu „sîngăcia” care însemna „perfidie”, „minciună” etc.). Aparținînd aceleiași familii lexicale, *regere fines* semnifica actul religios preliminar oricărei construcții de „a trasa în linii drepte frontierele” (operațiune cu un evident caracter magic, îndeplinită

Lectura – cu precădere a textelor sfinte – avea, de asemenea, o puternică încărcătură simbolică, „descifrarea” ei neavînd doar valoarea unui exercițiu abil, de hermeneutică, ci și una de *edificare*, aptă de a pune în lumină mesajul divin în stare pură. Potrivit opiniei savanților, existau patru nivele principale de lectură. Primul era cel *istoric* sau factual, trimișînd la sensul literal al textului. Al doilea, cel *alegoric*, dezvăluia înțelesul ascuns al „informației”, conținut în expresia ei manifestă, evenimentele din Vechiul Testament, de exemplu, trebuind văzute, din acest unghi, ca prefigurînd înfîptările din cel Nou. În sensul *tropologic* sau moralizator al lecturii, faptul era interpretat apodictic, ca o pildă de conduită, în timp ce, la ultimul nivel, cel *anagogic* (sau sublimat), el era „citit” ca un adevăr religios sau sacru. Pluralitatea lecturilor era exprimată prin următorul vers, menit a face tehnica mai ușor asimilabilă: „*Littera gesta docet quid credes allegoria / moralis quod agas, quod tendas anagogia*” („Sensul moral învață despre ce s-a petrecut; alegoria te învață ceea ce crezi; morala îți arată cum să faci; anagogia îți dezvăluie ceea ce tinzi [să atingi]”) ¹⁷.

Nu numai evenimentele, ci și noțiunile puteau fi interpretate în aceste „chei”. Dacă Ierusalimul, de pildă, era, în sens literal, un oraș terestru, în sensul alegoric era sinonim cu Biserica, în cel tropologic era sufletul drept, devenind în cel anagogic însăși patria celestă. Pentru Raban Maurul (Hrabanus Maurus), care compară sufletul cu un edificiu, „istoria” sau comprehensiunea literală reprezenta „fundajia”, în timp ce celelalte interpretări îi constituiau „pereții”, „acoperișul” și „legăturile interioare” ¹⁸.

de un preot). Prin urmare, după opinia lui Benveniste, în *rex* ar trebui să vedem mai puțin suveranul, cît pe cel care „trasează linia”, calea de urmat, încarnînd totodată ceea ce este drept. „*Regele indo-european* – scrie autorul – este mai mult religios decît politic. Misiunea sa nu este de a comanda, de a exercita o putere, ci de a fixa regulile, de a determina ce anume este, în sensul propriu al termenului, «drept»... Așfel definit, «rex» se înrudește mai curînd cu un preot, decît cu un suveran”. Acesta este, de altfel, sensul fundamental al termenului, prezent atît la celți și la italice, cît și la indieni (nu însă și la germani). „*A fost nevoie* – încheie Benveniste – *de o lungă evoluție și de o transformare radicală pentru a se ajunge la regalitatea de tip clasic, fondată exclusiv pe putere și [pe de altă parte] pentru ca autoritatea politică să devină, puțin cîte puțin, independentă de puterea religioasă a preoților*”. Să mai spunem doar că Isidor din Sevilla) (cca. 560 – 636) este faimosul autor al *Etimologiilor* (cunoscute și sub numele de *Origines*), imensă compilație în 20 de cărți, terminată către 620 și conservată în aproximativ 950 de variante manuscrise. Pentru episcopul de Baetica, vocabula care desemnează un lucru era determinantă pentru descifrarea esenței aceluia lucru, întrucît, indicînd etimologia (originea) denominatorului, ea evoca numele pe care i-l atribuise la începutul lumii Dumnezeu, cel care, inițial, a numit toate lucrurile) (Hervé Martin, *op. cit.*, p. 125; Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 294-295).

¹⁷ *Apud* Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 87-88. Un exemplu de lectură literală, alegorică și morală a unui text sacru este și comentariul lui Grigore cel Mare la *Cartea lui Iov* (cf. Grégoire Le Grand, *Morales sur Job* (*Moralia in Job per contemplationem sumpta*), 1^{er}e partie, livres I et II, 2^{ème}e édition revue et corrigée. Introduction et notes de Dom Robert Gillet, o. s. b. Traduction de † Dom André de Gaudemaris, o. s. b., Paris, Les Éditions du Cerf, 1975 (*Sources Chrétiennes* N° 32 bis).

¹⁸ Cf. *Allegoriae in Universam Sacram Scripturam* (*ibidem*).

Simbolice erau nu numai cuvintele, ci și *numerele*, dotate, în opinia comună a epocii, cu o profundă semnificație, magică și morală, și, deopotrivă, cu capacitatea de a reflecta armonia lumii. Expresii ale gândirii divine (Augustin) sau ale conformității creației, vrută de Dumnezeu, cu legile aritmetice (Isidor din Sevilla)¹⁹, cifrele erau capabile – se credea – de a conduce la cunoașterea Universului însuși.

Cele mai importante numere erau, firește, cele de la 1 la 12. Numărul 1 simboliza dualitatea contrariilor: corp-spirit, lumină-întuneric, bărbat-femeie etc. Cifra 3 constituia un simbol fundamental, evocând deopotrivă Trinitatea divină (Tatăl, Fiul, Sf. Duh) și aceea umană (corp, suflet, spirit), „societatea celor trei ordine” și structura lumii „de dincolo” (Paradis, Purgatoriu, Infern), alcătuirea lumii terestre (Papa, Împăratul, Regele) și ora la care ar fi murit Isus etc. Substituindu-se, cu începere din secolul al XI-lea schemele dualiste și opozițiilor binare (de tipul *inferior-superior*, *cleric-laic*, „*docti*”-„*simplices*” etc.), simbolistica ternară a ajuns să modeleze – după cum bine a observat Jacques Le Goff²⁰ – o pluralitate de „*sisteme de echilibru descentrat*” sau de inegalitate în egalitate, reperabile atât în modelul contemporan al vasalității și căsătoriei, cât și în cel al organizării sociale. Apariția ei a reprezentat o schimbare majoră la nivelul utilajului mental al epocii, înfruntarea brutală dintre două categorii lăsînd, astfel, loc jocului mai complex format din trei elemente, ceea ce a introdus, la toate palierele de organizare și gândire, noțiunea de „*structură intermediară*”, de neconceput pînă atunci.

Fiind, de asemenea, un simbol important, numărul 4 – cel al profetilor, evangheliștilor și al principiilor constitutive ale oricărui corp – sugera unitatea lumii materiale, indicînd, în ordine, cele 4 puncte cardinale, cele 4 membre ale trupului omenesc (*inima, creierul* – adăpost al sufletului – *ficatul și organele sexuale*, asociate atât *singelui, limfei, fierii, melancoliei*, cât și celor 4 elemente constitutive ale Universului vizibil: *pămînt, aer, apă și foc*²¹), cele 4 litere ale cuvîntului „Adam”, cele patru părți ale duratei vieții

¹⁹ Hervé Martin, *op. cit.*, p. 126.

²⁰ V. *Nașterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: „Pentru ediția românească” de Jacques Le Goff. Traducere, prefață și note de Maria Carpov, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1995, p. 27 (vol. I), 83 *sqq* (vol. II).

²¹ Această corespondență (în fapt, o veritabilă teorie) a celor patru umori, menită a ilustra strînsa legătură dintre microcosmosul uman și macrocosmos (parte componentă a așa-numitelor „cuaternități divine”, evocate, printre alții, de Raoul Glaber; v. mai jos) nu a fost doar una dintre cele mai populare reprezentări simbolice din cultura medievală, ci și printre cele mai longevive, totodată, avîndu-și începutul în Antichitate (discipolii lui Galenus, dacă nu chiar Galenus însuși fiind cei dintîi care pun în legătură cele patru umori umane cu cele patru elemente), iar sfîrșitul în secolul al XVI-lea. Ea a structurat, în Evul Mediu, un discurs interpretativ particular, esențialmente analogic și simbolic, prezent atât în medicină, cât și în teologie, reprezentările iconografice și textele literare. Există, totuși, o singură excepție: alegoriile biblice, care par a fi fost totalmente ocolite de această asociere. Finalmente, teoria celor patru umori a fost abandonată din cauza tocmai a contradicțiilor sale inerente: nepotrivirea ei cu multe din componentele numerice ale realității i-a constrîns pe autorii timpului să recurgă la o serie de artificii teoretice pentru a o aplica, ceea ce a subminat, însă, însuși postulatul „de plecare” al corespondențelor, pe care se întemeia interpretarea simbolic-alegorică a Universului, ca expresie a unității și perfecțiunii sale (v. în acest

terestre a omului (după calculele lui Jacques de Voragine)²², ș. a. m. d. Identificată de Raoul (Radulfus) Glaber cu „cuaternitățile divine”²³, aceeași cifră, multiplicată prin 3,

sens, pe larg, studiul lui Jean-Marie Fritz, *La théorie humorale, comme moyen de penser le monde. Limites et contradictions du système in Ecriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e – XV^e siècles)*. Études rassemblés par Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner, Paris, 1993, p. 13-26).

²² „...timpul rățcirii, al înmormii sau întoarcerii, al împăcării și al peregrinării”, cărora eruditul dominican le află câte un corespondent atît în cele patru anotimpuri, cît și în cele patru părți ale zilei (cf. *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire și prefață de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, p. 13).

²³ După ce afirmă că aceste „cuaternități” – sesizate mai întîi de „Sfinții Părinți catolici greci” – constituie cea mai cuprinzătoare explicație atît a „lumii de jos”, cît și a celei „de sus” și că, odată delimitate, ele „vor face mai agile spiritele și inteligențele care le studiază”, autorul detaliază cîteva din variatele lor întrupări, întocmai cum le-a descoperit el însuși:

„...Deci există patru Evanghelii, care alcătuiesc lumea din spiritul nostru lumea superioară; există tot atîtea elemente care alcătuiesc lumea de jos și, de asemenea, patru virtuți suverane între toate, care, odată deprinse, ne învață să le practicăm pe celelalte. Posedăm patru simfuri, în afara pipăitului, aflat în slujba celorlalte, mai subtile. Astfel, ceea ce este eterul, elementul focului, în lumea sensibilă, va fi prudența în lumea intelectuală; ea se ridică într-adevăr în sus, nerăbdătoare în dorința de a se apropia de Dumnezeu. Ceea ce aerul este în lumea corporală, este forța în lumea intelectuală, întreținînd tot ceea ce este viu și întărind pe fiecare în acele pe care și le propune. Așa cum se comportă apa în lumea corporală, așa se comportă și temeperanța în lumea intelectuală: hrană pentru cei buni, aducînd cu ea o mulțime de virtuți și slujind credința prin dorul iubirii de Dumnezeu. Pămîntul în lumea inferioară oferă o imagine conformă justiției în lumea intelectuală, permanentă și imuabilă regulă a unei echitabile împărțiri”.

„Astfel, pretutindeni, se distinge o structură asemănătoare structurii spirituale a Evangheliilor: Evanghelia după Matei conține figura mistică a Pămîntului și a justiției pentru că dezvăluie mai limpede decît altele substanța trupului lui Iisus, devenit om. Evanghelia după Marcu dă o imagine despre temperanță și apă, vădînd penitența purificatoare, decurgînd din botezul lui Ioan. Evanghelia după Luca face evidentă similitudinea aerului cu forța, căci el este răspîndit în spațiu și confirmat prin numeroase relatări. În sfîrșit, Evanghelia după Ioan, sublimă între toate, semnifică eterul, sursă a focului, și prudența, pentru că prin el o cunoaștere simplă a lui Dumnezeu și credința se insinuează în sufletele noastre [...]. Mai trebuie, de asemenea, să examinăm cu atenție fluviul care izvorăște din Eden, în Orient, și se împarte în patru cursuri foarte bine cunoscute: Primul, Fison, al cărui nume însemnează deschiderea gurilor, semnifică prudența, care este difuză și utilă în cei mai buni: căci din pricina propriei inerții a pierdut omul Paradisul, dar cu ajutorul prudenței îl va redobîndi. Al doilea, Ghionul, al cărui nume înseamnă deschiderea pămîntului, semnifică temperanța, cea care păstrează castitatea și taie din rădăcină încrîngăturile viciilor. Și al treilea, Tigrlul, ale cărui maluri sînt locuite de asirieni, conducătorii, semnifică forța, care, după ce a îndepărtat viciile vătămătoare, îi îndrumă pe oameni cu ajutorul lui Dumnezeu, spre bucuriile Împărăției veșnice. Cît despre al patrulea fluviu, Eufratul, al cărui nume înseamnă abundența, desemnează în mod evident dreptatea care hrănește și întărește sufletul care o dorește cu înflăcărare. Or, după cum și numele acestor fluvii poartă în ele imaginile celor patru virtuți, și, în același timp, figura celor patru Evanghelii, tot așa, aceste virtuți sînt prinse în configurația istoriei acestei lumi, împărțită în patru epoci. Căci, de la începutul lumii pînă la răzburarea prin potop prudența a fost regină cel puțin la cei care, în bunătatea naturii lor atît de simple, și-au

era considerată de savanții Evului Mediu ca evocînd nu numai pătrunderea materiei de către spirit, ridicarea în lumea dogmelor și instituirea Bisericii universale simbolizată de cei 12 apostoli, ci, în ultimă instanță, și corespondența dintre vizibil și invizibil, dintre lumea terestră și supranatural. Adunat cu 3, numărul 4 dădea 7 – simbol al uniunii corpului cu spiritul (după Hugues de Saint-Victor), al celor 7 taine, virtuți și păcate, al celor 7 planete care guvernau destinul omenesc, al celor 7 tonuri și zile ale Creației, celor 7 vârste ale omului (corespunzătoare celor 7 virtuți, deja pomenite, dar și septetului viciilor, inversul lor simetric), celor 7 ore canoniale și semne prevestind nașterea lui Hristos, celor 7 acte principale de caritate ș.a.m.d. Unul din cele mai celebre exemple ale misticii medievale a cifrelor este, printre altele, și Divina Comedie, construită pe numerele 3, 9 și 33²⁴.

Simbolistica *naturii* era, de asemenea, extrem de comună, înglobîndu-i toate elementele, mineralele și florile, fructele și animalele. Culorile pietrelor prețioase, de exemplu, aveau cîte o semnificație precisă, sugerînd fie dragostea (*roșul* și *verdele*), castitatea și blîndețea (*albul*), promisiunea Cerului (*safirul albastru*) sau martiriul lui Hristos (*amestisul*)²⁵. În regnul botanic, măslinele, crinul, viorea, trandafirul erau emblemele Fe-

cunoscut Creatorul și l-au iubit, ca în Abel, Enoch sau Noe sau în toți ceilalți care, prin puterea rașunii lor, au înțeles ceea ce era util să facă; este sigur că temperanța a fost și partea lui Avraam și a celorlalți patriarhi...; forța s-a afirmat prin Moise și prin alți profeți, oameni cu adevărat puternici, care au întemeiat prescripțiile legii...; în sfîrșit, de la venirea Verbului Încarnat, tot veacul este împlinit, dominat, înconjurat de dreptate, realizare și fundament ale tuturor celorlalte virtuți, după cuvintele pe care le spune Botezătorului vocea adevărului: Se cuvine ca noi să împlinim toată dreptatea”.

„Aceste raporturi incontestabile între lucruri ni-l revelează pe Dumnezeu, în tăcere, la un mod, în același timp, evident și frumos. Căci, în timp ce, printr-o mișcare imuabilă, un anumit lucru prezintă un altul în sine, relevînd principiul prim din care acestea decurg, toate tind să se reîntoarcă la el” (apud Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfață de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 68-71).

²⁴ Cf. Robert Delort, *La vie au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 74-78, 81-83; Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 294; Jean Delumeau, *op. cit.*, vol. II, p. 116 sqq.

²⁵ În general, simbolismul culorilor era, în Evul Mediu, extrem de important, cu atît mai mult cu cît universal epocii era, potrivit opiniei comune a specialiștilor (Johann Huizinga și Michel Pastoureau, de exemplu) neobișnuit de colorat și contrastant, culorile fiind considerate de mulți teologi ca emanații divine. Evul Mediu timpuriu ar fi cunoscut doar trei culori polare: *albul*, *negrul* și *roșul*, celelalte nuanțe neavînd decît un rol subaltern (*albastrul* și *verdele*, de exemplu, asociate registrului sumbru). Între 1050 și 1250, s-ar fi impus o nouă ierarhie a culorilor, care a rezervat *albastrului* un loc din ce în ce mai proeminent, cum o demonstrează noua modă a blazoanelor (apărută în al doilea sfert al secolului al XII-lea, mai întîi în Anglia meridională, de unde s-ar fi răspîndit în Franța nord-vestică și pe valea Rinului, înainte de a se extinde la ansamblul regatului capetian. La începutul domniei Ludovic al IX-lea, cel Sfînt – în 1226 – întreaga nobilime occidentală ar fi fost dotată cu blazoane, obicei preluat apoi, mimetic, și de celelalte segmente socio-profesionale). Între 1200 și 1300, *albastrul* devine culoarea regilor francezi (monarhia engleză continuînd să rămînă fidelă *roșului*, culoare aflată în declin față de perioada anterioară). În Evul Mediu

cioarei. *Mărul* era simbolul Răului, *mandragora* – al demonului (din cauza efectului ei afrodisiac), iar *strugurele* – al singelui vărsat de Fiu. *Apa*, de asemenea, ocupa un loc central în simbolistica religiei creștine, fiind preluată din cultele arhaice și substanțial îmbogățită. Sumă universală a virtualităților, ea era, în același timp, *fons et origo*, rezervorul tuturor posibilităților de existență, precedind orice formă și susținând orice creație. Potrivit interpretărilor de acum clasice ale lui Mircea Eliade, scufundarea în apă simboliza „regresiunea în preformal, reintegrarea în modul nediferențiat al preexistenței”, dar – uncori – și confruntarea cu un monstru ascuns în adâncuri. Ieșirea din apă, dimpotrivă, „repetă actul cosmogonic al manifestării formale”, implicând, conform explicațiilor date de primii părinți creștini (Tertullian sau Ioan Gură-de-Aur, de exemplu) renașterea, purificarea de păcate, revenirea la viață. În scrierile creștine, asocierea Potopului cu botezul constituie un motiv frecvent întâlnit, asemenea comparației dintre Hristos și Noe, în care Fiul Domnului, imaginat ca ieșind biruitor din ape, devine conducătorul unei noi seminții²⁶. Dintre animale – deosebit de bine reprezentate în toate „Bestiariile” epocii²⁷ – *vulturul* și *leul* figurau printre simbolurile cele mai frecvente, primul ca „semn” al Imperiului roman mereu reînnoit, cel de-al doilea ca emblemă deopotrivă a forței și vieții triumfătoare și, în al doilea rând, ca animal ales de divinitate pentru a veghea asupra Creației, neîngăduindu-și nici un moment de răgaz (de aceea el era înfățișat veșnic cu ochii deschiși). Între figurile fantastice, *grifonul* – animal imaginar, cu cap și pene de vultur, cu corp și gheare de leu – reprezenta forța crudă, distructivă și puterea de rezistență în fața pericolelor. *Dragonul*

tîrziu (potrivit periodizării vest-europene, desigur), odată cu generalizarea socială a modei blazonelor, vestimentația începe, la rîndu-i, să asocieze culorilor o funcție simbolică din ce în ce mai pronunțată. Astfel, *roșul* semnifică puterea și orgoliul, *albastrul* fidelitatea și loialitatea, iar *albul* puritatea, umilința și dălmicia. *Negrul* – favorizat tot mai mult de curțile princiare, începînd cu finele secolului al XIV-lea – conota doliul, dar și modestia, temperanța, demnitatea și austeritatea. *Verdele* exprima renașterea (de unde și prezența sa în vestimentația progeniturilor regale). *Căse-niul* era o culoare devalorizată, rezervată servitorilor și altor categorii subalterne. *Galbenul* și *auriul*, în schimb, au intrat în veacurile XII – XIV în declin, cel dintîi ajungînd să simbolizeze, împreună cu policromia și dungile, fie excesul, fie transgresiunea normelor (ca în vestimentația jonglerilor și celor ce jucau rolul „nebulilor”), fie infamia (cazul evreilor, obligați să poarte însemne colorate în galben). *Roșcatul* a fost, de asemenea, valorizat negativ. În funcție de context, semnificația culorilor putea însă varia (v. în *extenso*, Michel Pastoureau, *Stofă diavolului. O istorie a dungii și a țesăturilor vîrgate*. Traducere de Gabriela Scurtu-Ilovan și Oana Ududec. Studiu introductiv de Maria Carpov, Iași, Institutul European, 1998; idem, *Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986, *passim*; Hervé Martin, *op. cit.*, p. 187-191).

²⁶ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 187-189 *sqq.*

²⁷ „Bestiariile” erau tratate referitoare la proprietățile reale sau imaginare ale animalelor și la simbolurile lor morale sau religioase. Însușirile atribuite animalelor de aceste scrieri (a căror origine trebuie căutată în Antichitate) constituiau, în ansamblu, un veritabil catehism, repetat, fragmentar, cu rost pedagogic, alfit de predicatori, cît și de artiștii (sculptorii) epocii. Cel mai cunoscut „bestiar” medieval este cel așa-zis de la Oxford, de la începutul secolului al XIII-lea (cf. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 180).

– foarte răspândit, sub diferite înfățișări, în imagistica medievală – a avut, de-a lungul epocii două conotații distincte: dacă în secolele IX – X el era încă, la popoarele nordice, simbolul aducător de noroc și purtător al forței și izbîndei (regăsindu-se, în această ipostază, atît la prova drakkarurilor normande, cît și – după cum se observă pe tapiseria de la Bayeux – ca semn distinctiv al însoșitorilor lui Wilhelm Cuceritorul), trei veacuri mai tîrziu el se întîlnește ca întruchipare a păcatului, a răului sau a dușmanului învins, ceea ce indică în mod clar „reconvertirea” sa creștină. Printre celelalte vietăți fantastice învestite în Evul Mediu cu numeroase conotații se numărau *sirena*, *salamandra*, *pasărea phoenix* și – paradoxal – *pantera* care, deși nu făcea propriu-zis parte din această categorie avea, în repertoriul imaginar al epocii, virtuți oarecum asemănătoare. Dintre animalele comune, *struțul* îl ipostazia pe păcătos, *șapul* sugera desfrîul, *scorpionul* – falsitatea și minciuna, iar *turturica* – văduvia inconsolabilă. Menirea *cocoșului* era de a-l reprezenta pe predicator, *hiena* evocînd, dimpotrivă, sinagoga. *Cîinele* și *albinele* erau valorizate pozitiv, dar *corbul* avea o conotație ambivalentă, aidoma *liliacului* care, pentru faptul că prefera întunericul luminii, era asociat unui comportament tipic pentru toți cei ce, precum necredincioșii și evreii, rămîneau orbi față de lumina Revelației. Întruchipare, în timpurile străvechi, a inteligenței, îndrăzelii, bogăției și devotamentului, dar – prin proporțiile sale – și a frumosului, *calul* a dobîndit la rîndu-i, în Evul Mediu, o valoare cu adevărat emblematică, fiindu-i asociate o pluralitate de semnificații, deopotrivă sociale (de însemn al *status*-ului) și religioase (reprezentarea iconografică a Sfîntului Gheorghe fiind, în acest sens, cît se poate de grăitoare). În varianta fantastică a *licornului* sau *inorogului*, el apare înzestrat cu puteri supranaturale, simbolizînd puritatea și învincibilitatea²⁸. În general, fie că erau descrise scripturar sau figurate pe portalurile catedralelor, fie că erau familiare sau fantastice, animalele ilustrau, prin simbolurile cu care erau îngemănate, toate antinomiile medievale importante, precum înfruntarea dintre Bine și Rău, viciu și virtute, fețele Diavolului *versus* chipurile pietății ș. a. m. d. Citite într-o altă cheie, aceste polarități trimit la „inconștientul colectiv”, evocînd cîteva din miturile fundamentale sau reprezentările arhetipale ale umanității, cum ar fi opoziția dintre bătrînețe și tinerețe, vedere și orbire, veghe și somn, puritate și impuritate etc., totul pe fondul reafirmării tradiționalului primat al înălțimii asupra registrului de jos și a unor numeroase sugestii cu caracter sexual²⁹.

Dintre *figurile geometrice*, sfera era printre cele mai cunoscute, fiind considerată un simbol al perfecțiunii și al lui Dumnezeu³⁰. În același timp, cercul era și o ipostază activă a Centrului („dezvoltarea centrului sub aspectul său dinamic”), pătratul fiind ipostaza sa

²⁸ Pentru informațiile de mai sus, cf. Ileana Căzan, *Imaginarul medieval, simbolul și însemnul heraldic*, „Revista Istorică”, serie nouă, tomul 4, nr. 3-4, 1993, p. 217-231.

²⁹ Hervé Martin, *op. cit.*, p. 183.

³⁰ Într-un manuscris din secolul al XII-lea, de pildă, întîlnim următoarea definiție a lui Dumnezeu: „[El] este o sferă, al cărei centru este peste tot și circumferința nicăieri” (*Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*) (apud Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 91).

statică. Sfera simboliza și cerul (în varianta celor trei incinte circulare ale Ierusalimului ceresc), pătratul inscriptibil evocând pământul. Tradiția islamică, de asemenea, privilegia simbolul cercului, asociindu-l cu tronul divin.

Linia dreaptă – mai precis, *axul*, legat de un alt simbol fundamental: centrul – constituia un semnificat religios tot atât de important ca și cercul. În diferitele sale ipostaze: de copac („Arborele vieții”), coloană, baston (cîrja episcopală, sceptrul regal), munte etc., ea simboliza legătura intimă dintre Cer și Pămînt, structura de rezistență a Universului. Una din reprezentările fundamentale ale axului era *crucea*, amintind de Răstignire și desemnînd, totodată, Cosmosul, prin indicarea celor patru puncte cardinale³¹. *Biserica* însăși, construită, invariabil, după acest plan, era învestită cu înțelesuri complexe, fiind imaginată ca o replică fidelă a „regnului” celest. Astfel, pe lîngă cele patru brațe asemănate, cum am văzut punctelor cardinale, interiorul edificiului era închipuit aidoma Universului, Paradisul fiind altarul (construit la răsărit, cu trei porți, dintre care Poarta împăratească purta numele și de „Poarta Raiului”), iar mijlocul ei – Pămîntul, conceput ca centru al lumii, între Paradis și Infern.

Ca variantă a axului, *scara* era purtătoarea unui simbolism nu numai extrem de bogat, ci și perfect coerent, întruchipînd plastic ruptura de nivel care făcea posibilă trecerea de la un mod de existență la altul sau comunicarea dintre Cer, Pămînt și Infern. De aceea, scara și escaladarea ei jucau un rol considerabil atît în riturile și miturile de inițiere, cît și în cele funerare, fără a mai vorbi de riturile întronării regale și sacerdotale sau ale căsătoriei. În fiecare caz, escaladarea sau ascensiunea simbolizau calea către realitatea absolută, conștiința profană înțîmpinînd această apropiere cu un sentiment ambivalent, deopotrivă de teamă și bucurie, atracție și repulsie. Simbolismul scării implica – după cum s-a observat – „ideea sacrificiului, a morții, a dragostei și eliberării, fiecare dintre ele însemnînd abolirea condiției umane profane, deci o rupere de nivel ontologic”³². Legate, într-un fel, de scară (și, deci, de ax), simbolurile – „de trecere” – ale *punții*³³ și *porții strîmte* erau imaginate ca tot atîtea căi de dobîndire a credinței, sugerînd dificultatea atingerii acestui scop. Potrivit *Viziunii Sfîntului Pavel*, de pildă, legătura dintre lumea noastră și Paradis se face printr-o punte îngustă, „asemenea unui fir de păr” (aceeași imagine putînd fi înțîlnită și la scriitorii arabi). În tradițiile creștine, păcătoșii care nu puteau trece puntea (sau, după alte surse și izvoare iconografice, „scara”) erau azvîrliți în Iad. La rîndul lor, numeroase legende medievale vorbesc despre „o punte ascunsă

³¹ Luc Benoist, *Semne, simboluri și mituri*. Traducere de Smaranda Bădiliță, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 61 sqq.

³² Mircea Eliade, *Imagini și simboluri...*, p. 61-63.

³³ Prima sa mențiune în literatura medievală timpurie – în forma „podului îngust” – apare înainte de 577 în *Historia Francorum* a lui Grégoire de Tours, (Gregorius Turensis) în legătură cu călătoria în Infern a abatelui Sunniulfus din Randan (Puy-le-Dôme) (cf. Ioan Petru Culianu, *Călătoria în lumea de dincolo*. Ediția a doua revăzută. Traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu. Prefață și note de Andrei Oișteanu. Cuvînt înainte Lawrence E. Sullivan (în românește de Sorin Antohi), București, Ed. Nemira, 1996, p. p. 223). În imaginarul tărîmurilor de dincolo, puntea este, cum am văzut, un motiv omniprezent (v. *supra*).

sub apă” și despre un pod, pe care eroul (Lancelot) trebuie să-l treacă desculț și cu mâinile goale: puntea era „mai tăioasă ca o coasă”, trecerea făcându-se „cu suferință și durere”.

Semnele cerești (eclipsele, cometele) sau – mai cu seamă în mediul rural – *mișcările astrelor* erau, de asemenea, neobișnuit de bogate în conotații supranaturale, primele, în-deosebi, fiind temute, întrucât se considera că aduc nenorociri³⁴. Atât unele, cât și celelalte adaugă o zestre substanțială bogatului simbolism medieval, subliniind și mai mult vocația hermeneutică a oamenilor epocii în raport cu realitatea înconjurătoare³⁵.

³⁴ Relatările despre astfel de semne sînt, în documentele vremii, foarte numeroase. Una dintre le se găsește și într-o scrisoare trimisă de Filip de Valois (viitorul Filip VI, rege al Franței) papei Ioan XXII în 1321. În vinerea de după ziua Sfîntului Ioan Botezătorul (26 iunie) – spune scrisoarea – în ținuturile Anjou și Touraine a avut loc o eclipsă de soare. În timpul zilei, pe durata a patru ore, astrul s-a arătat cuprins de flăcări și roșu ca sîngele; în timpul nopții luna a fost acoperită de pete și neagră ca tăciunele. Aceste semne îi făcuseră pe oameni să creadă că se apropie sfîrșitul lumii (textul scrisorii face, de altfel, trimiteri implicite la *Apocalipsă*). Se produsese și cutremure; globuri de foc căzuseră din cerul acoperit de flăcări, incendiind acoperișurile de paie ale caselor; un balaur îngrozitor își făcuse apariția în partea locului, ucigînd mai multe persoane cu răsufarea lui otrăvită. Aceste semne și spaima stîrnită de ele au declanșat în regiune un atac general împotriva evreilor (*apud* Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*. Traducere de Mihai Avădanei. Cu o postfață de Valeriu Gherghel, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 51-52). La fel de ilustrative pentru semnificația atașată în epocă semnelor cerești sînt și relatările cuprinse în scrierile lui Raoul Glaber și Adémar de Chabannes, citate în capitolul al II-lea al prezentei cărți.

³⁵ Caracterul atotcuprinzător al simbolismului medieval este și mai bine pus în evidență de faptul (trecut de noi temporar cu vederea în paginile precedente) că el nu era doar unul al transcendenței, conotînd nenumăratele componente ale realității invizibile și nici numai al corespondențelor, denotînd legăturile dintre cele două „regnuri” ale Universului. În egală măsură – și acesta este un adevăr care nu poate fi omis – exista și un extrem de variat și complicat simbolism al *imaneței*, asociat ritualurilor și ceremoniilor religioase și sociale organizate în funcție de tradiție și avînd menirea de a indica deopotrivă precedența persoanelor în raporturile dintre ele și multiplele ierarhii (religioase, politice, culturale ș. a. m. d.) care le defineau existența. Celebrarea liturghiei, desfășurarea unui ritual de învestitură sau de ordonare, precum și dispunerea participanților la ceea ce am numi astăzi un banchet oficial nu erau deloc aleatorii. Dimpotrivă, ele nu numai că aveau loc potrivit unui protocol foarte precis, dar înseși mișcările și pozițiile persoanelor erau în așa fel gîndite, încît să sugereze cît se poate de limpede statutul fiecăreia pe „scara” imaginară de-a lungul căreia – am văzut – erau dispuse în Univers toate ființele și lucrurile. Că atributele acestui statut, evidențiate prin simbolurile aferente (gestuale, de poziționare și „instrumentale”) nu erau simple detalii, ci lucruri deosebit de importante, ne-o arată atît însemnătatea atașată de oamenii epocii „citirii” lor corecte, cît și conflictele declanșate de o interpretare defectuoasă sau de două interpretări diferite.

VII

Metafora corpului¹

Dintre toate simbolurile Evului Mediu, cel al *corpului* face, fără îndoială, parte din categoria celor mai importante și mai evidente, totodată. Niciînd, poate, capacitatea sa de sugestie nu a fost mai mare ca în această epocă, care i-a atribuit menirea de a servi atât ca emblema a organizării sociale și politice și semn distinctiv al noii culturi curtene din secolele XIV-XV, cât și ca mijloc privilegiat de expresie pentru o multitudine de practici și concepții religioase, medicale și filosofice². De altfel, nu numai medievalitatea are privilegiul de a număra printre reperele sale fundamentale acest semnificant deosebit. După cum s-a și observat, "nici o cultură, fie ea «primitivă» sau «sofisticată», embrionară sau entropică nu poate funcționa în afara unor reprezentări specifice despre corpul membrilor săi [sau] despre corpul ipostaziat al ansamblului social cu care aceștia se simt solidari"³. Parte a naturii, corpul este, în același timp – dar, poate, și mai mult, încă – „o construcție în ordinea culturii"⁴, constituind nu numai subiectul unor discursuri dintre cele mai diferite (medical, filosofic, religios etc.), dar și o posibilă „cheie” interpretativă, valabilă deopotrivă pentru principalele domenii ale vieții sociale (de la instituții până la raporturile de putere și la autoritate) și, nu mai puțin, pentru unele aspecte esențiale ale existenței, cum ar fi limbajul, moartea sau escatologia. Cu alte cuvinte, corpul este un *simbol total*, evocând semnificațiile cele mai diverse, în cadrul unei culturi a cărei paradigmă o reflectă⁵. El nu este, desigur, străin nici spiritualității

¹ Termenul de „metaforă” nu are aici valoarea unei simple figuri de stil. Dimpotrivă, urmînd îndeaproape sensul pe care i-l conferă Otto Gerhard Oexle, înțelegem și noi prin „metaforă” o „definiție [implicită a realității] prin mijlocirea unei imagini” (cf. *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens* in František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987, p. 66).

² Michael Camille, *The image and the self: unwriting late medieval bodies* in *Framing medieval bodies*, Edited by Sarah Kay & Miri Rubin, Manchester University Press, Manchester and New York, 1994, p. 62.

³ Teodor Baconsky, *Cuvînt înainte* la Marius Lazurca, *Invenția trupului*, București, Ed. Anastasia, s.l., s. a., p. 1.

⁴ *Ibidem*, p. 3-4

⁵ Ceea ce nu înseamnă, totuși, că sensurile pe care el le degajă nu pot fi și universale și, dacă nu îndiferente la durată, în orice caz, modificîndu-se foarte greu. Există, bunăoară, înțelesuri ale corpului care, deși formate într-un anumit context, posedă relevanța unui veritabil arhetip, depășind cu mult nivelul temporal de elaborare și transmițîndu-se fără modificări importante tuturor

medievale care, pornind de la o religie a Întrupării și Învierii, trebuia inevitabil să înscrie între modelele sale de referință și o viziune constituită despre corporalitate. Născută odată cu predicția morală sistematică din perioada de început a noii credințe, această viziune – după cum pe bună dreptate s-a constatat – avea să se „nuanțeze [și] să se desăvîrșească [mult] mai târziu, prin intermediul teologiei speculative”⁶.

Nu stă în intenția acestor pagini, interesate doar de ipostazele corporalității în imaginarul colectiv și, mai ales, de chipul ei de semnificant major în câteva dintre cele mai faimoase scrieri cu caracter ecleziologic și politic ale epocii, de a urmări până în cele mai mărunte detalii modul cum s-a articulat și s-a exprimat doctrina creștină despre corp (constituită, în liniile sale esențiale, potrivit unei recente și convingătoare demonstrații⁷, încă din perioada patristică). Pentru obiectivul nostru limitat, este de ajuns să reamintim în această privință doar câteva idei și, în primul rând, pe aceea – altminteri binecunoscută – că, în cultura creștină – tributară, și în această privință, antropologiei elenistice și dualismului platonician – corpul nu se bucura de autonomia pe care și-a cîștigat-o în epocile ulterioare. În Evul Mediu, dar și mai înainte, încă, el nu era înțeles decât în relație cu sufletul, a cărui calitate o exprima în modul cel mai direct. De aceea, pentru teologii vremii (între care și Grigore cel Mare, autor, între altele, al unei *Reguli Pastorale*) unui suflet sănătos nu-i putea corespunde decât un trup avînd aceeași însușire, ființele marcate de soartă prin diformități fizice – șchiopii, cocoșații, orbii etc. – nepuținîd fi, prin urmare, „consacrate” și făcute demne de a administra sfintele taine și de a oficia ritul divin⁸. În virtutea aceleiași ierarhii, mișcările corpului erau întotdeauna interpretate ca trădînd mișcările sufletului, păcatul fiind invariabil vizualizat printr-o tară fizică sau o maladie, ca lepra, de exemplu, „boala prin excelență simbolică și ideologică a Evului Mediu”⁹.

celorlalte epoci. Imaginea organică a societății, ca un ansamblu ale cărui componente sînt strîns legate între ele și reciproc influențabile, constituie unul din exemplele cele mai semnificative (și mai cunoscute, totodată) în acest sens, fiind un *topos* comun al imaginarului colectiv din Antichitate pînă astăzi.

⁶ Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 94.

⁷ *Ibidem*, *passim*.

⁸ Această prescripție este, de fapt, vetero-testamentară (Levitic 21, 16-20), apărînd, ca atare, în toate textele medievale și, bineînțeles, și în *Cartea Regulii Pastorale* a lui Grigore cel Mare. Iată pasajul cel mai semnificativ (Dumnezeu i se adresează lui Moise): „Așadar, nimeni, de va avea vreun betșug trupesc, să nu se apropie de cele sfinte, nici orbul, nici șchiopul, nici cel cu nasul mic, mare sau strîmb, nici cel cu piciorul frînt sau cu mîna frîntă, nici cel ghebos, nici cel cu albeuță la ochi, nici cel cu puroi în ochi, nici cel cu rîie sau peșingine, nici cel cu părțile bărbătești vătămăte” (Sfîntul Grigorie cel Mare (Dialogul), *Cartea Regulei Pastorale* (*Cartea grijii pastorale*)). Traducere, prefată și note de Preot profesor Alexandru Moisiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, partea I-a, cap. 11, p. 45-46). Regăsim aici, după cum bine se observă, ecoul faimosului dicton din *Satirele* lui Juvenal, *Mens sana in corpore sano*.

⁹ Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere și note de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, p. 177. V. și Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 66.

Rolul de „oglină” rezervat trupului este, în sine, mai semnificativ decât pare, și ar fi o gravă eroare dacă l-am concepe ca denotînd (doar) o calitate pasivă sau – mai rău – degradată. De fapt, înțelîm aici aceeași ezitare a doctrinei creștine, pe care am sesizat-o, de exemplu, și în modul de a concepe timpul, între asumarea hotărîtă a originalității și, pe de altă parte, respectul față de tradiția instituită. Întocmai cum, în ceea ce privește durată, creștinismul s-a arătat incapabil de a renunța pe deplin la circularitatea de sorginte arhaică și greacă, în favoarea unui traiect ireversibil, liniar, tot astfel, în materie de corp, atitudinea sa a fost, încă de la început, în mod declarat ambivalentă, lăsînd deschisă calea unor virtualități interpretative și evolutive pline – cum avea să se vadă mai tîrziu – de cele mai neașteptate urmări. Dacă, pe de o parte, teologia creștină așează un semn de egalitate între trup și „carne”, asociîndu-le cu păcatul originar, cu locul prin excelență al desfrîului, lăcomiei și violenței, nu este mai puțin adevărat că ea le vede pe amîndouă ca indisolubil legate și de miracolul Întrupării și al Mintuirii, și, ca atare, aducînd oamenilor promisiunea recuperării Paradisului pierdut. De asemenea, sacrificarea cotidiană, prin Euharistie, a trupului lui Hristos era interpretată ca o reiterare neconținută a misterului Revelației, de natură să transmită lumii vestea sfîrșitului timpurilor și a viitoarei resurrecției. Dacă mai adăugăm la dosarul acestor piese justificative și faptul că în drumul spre sfințenie (sau, dimpotrivă, spre Infern) corpul era un însoțitor nedespărțit al sufletului, destinul sublim (sau detestabil) al acestuia pregătindu-se *în și prin corp*¹⁰, avem un eșanșon sugestiv al amplei hermeneutici antropologice medievale, care – spre deosebire de modernitate, generatoare, precum se știe, a unei fracturi între cele două elemente¹¹ – rezerva trupului un rol activ nu de tot neglijabil în viața creștină. Însăși viziunea „holistă” asupra Universului care era, după cum am constatat, o veritabilă cheie de boltă a mentalului colectiv medieval, confirmă această concluzie. Asociînd într-o unitate indivizibilă imanentul și transcendentul, spiritualul și temporalul, regnul celest și cel pămîntean, paradigma interpretativă a epocii nu se putea, firește, contrazice tocmai în acest punct. Corpul și sufletul au fost, prin urmare, relaționate în același chip, organic, ceea ce nu excludea, desigur, poziționarea lor diferită pe scara imaginară a perfecțiunii. Nici chiar

¹⁰ Atît damnațiunea, cît și sanctitatea erau, în Evul Mediu, în primul rînd un limbaj al corpului sau, potrivit inspiratei expresii a lui Piero Camporesi, „*un discours asupra cărnii impasibile*” (apud André Vauchez, *The Saint in Medieval Callings*. Edited by Jacques Le Goff. Translated by Lydia G. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1990, p. 332).

¹¹ Potrivit mai multor observații, spiritul modern ar fi adus cu sine, între alte transformări, și o „distanțare melfientă” între om și corpul său, între *eu* și realitatea fiziologică, ceea ce a confirmat, treptat, primatul inexorabil al interiorității și erijarea *eu*-lui la rangul de sursă privilegiată de semnificații (Paul Zumthor, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 41; v. în același sens și penetrantele comentarii ale Ioan Petru Culianu referitoare la semnificația simbolică a vestimentației protestante, care, prin croiala ei specială destinată să ascundă formele, a rupt definitiv cu valorizarea renașcentistă a formelor; *Eros și magie în Renaștere. 1484*. Traducere de Dan Petrescu. Prefață de Mircea Eliade. Postfață de Sorin Antohi. Traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan și Ion Acsan, București, Ed. Nemira, 1994, p. 290 sqq).

curențele gnostice din Antichitatea târzie, a căror doctrină era întemeiată, esențialmente, pe o accentuată devalorizare a corpului, nu au putut evita ambivalența despre care vorbim: identificînd trupul cu expresia unei creații denaturate, ele au fost constrînse a-i recunoaște și o vagă asemănare cu lumea divină, în măsura în care, mai toate, erau de acord cu faptul că înfățișarea primului om oglindea întocmai chipul lui Dumnezeu¹². Alte exemple vin să întărească aceeași concluzie. Grigore de Nyssa, bunăoară, în tratatul său din 379 d. Hr., *De hominis opificio* („Despre crearea omului”), nu avea în vedere doar sufletul și puterile cognitive ale acestuia, ci și trupul care, prin structura și chiar prin funcțiile sale cele mai nobile, putea oferi un cadru optim de manifestare a demnității omului¹³. De asemenea, călugărul englez care scria pe la 1180/1183 (*termini a quo*) *Purgatoriul Sfîntului Patrick*, povestind o călătorie pe lumea cealaltă, își cerea iertare cititorilor săi pentru faptul că, intenționînd să vorbească despre chinurile celor acoperiți de păcate și despre bucuriile celor drepti, nu putea evoca decît trupul sau ceva asemănător acestuia. Același autor, referindu-se la Fericitul, Augustin și Sf. Grigore, îi invoca simultan pentru a explica felul cum sufletul poate fi pedepsit numai prin ispășire trupească. În același sens, ori de cîte ori iconografia medievală este pusă în situația de a reprezenta partea imaterială a ființei umane, ea o înfățișează, invariabil, sub formă trupească, aidoma unui mic adult sau copil¹⁴. Tot astfel, în conformitate cu principiul fundamental al doctrinei creștine potrivit căruia profanul se deosebește de sacru, dar participă la el, una din convingerile generale ale epocii era că divinul nu se putea dezvălui decît prin contactul dintre spiritual și trupeș, fapt atestat în chipuri diferite, fie de vindecările miraculoase prin atingere, operate de regii taumaturgi sau de sfinți, de mirosurile delicate eminate de cadavrele persoanelor cu o reputație de sanctitate, fie – în sfîrșit – de o sumede-

¹² I. pe larg în această privință Michael A. Williams, *Divine Image – Prison of Flesh: Perceptions of the Body in Ancient Gnosticism*, în *Fragments for A History of the Human Body*. Edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi. Part One, Urzone, New York 1989, p. 129-147.

¹³ Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 18, 66.

¹⁴ Cf. Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, p. 178-179. Este interesant de observat aici că respectiva imagine – care, fapt înec și mai semnificativ, nu are decît o vagă justificare scripturară – nu era, în toate cazurile, aceeași: dacă sufletele oamenilor obișnuiți sau ale păcătoșilor declarați erau, invariabil, înfățișate dezbrăcate, cele ale defuncților reputați prin sanctitate apăreau, în schimb, înveșmîntate, cum se observă la mai multe monumente de artă (iconografice sau sculpturale) elaborate în secolele XIV – XV în lumea catolică (pentru exemplele respective, v. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1993, p. 160 *sqq.* Potrivit interpretării lui R. Sprandel – autorul care comentează aceste exemple – cele două ipostaze ale sufletului ar fi expresia mai curînd a dimensiunii pastorale și pedagogice a activității Bisericii din perioada amintită, decît a teologiei savante, rămasă, în ceea ce privește aspectul imaterial al corpului, fidelă textului sacru, unde nu întîlnim nici o mențiune de acest tip. Este dificil de spus dacă predicția religioasă despre sufletul vizualizat era expresia involuntară a unei influențe subterane exercitată de cultura populară sau, dimpotrivă, rezultatul unui efort deliberat de educație a mulțimii de *illiterati*, întreprins de elita cultivată a timpului. Cert este că Biserica pare că și-a gîndit și aplicat strategia de captare spirituală simultan pe două planuri – savant și popular – fără a vedea aici vreo contradicție.

nie de alte semne tot atât de curente și, implicit, cu o mare forță de convingere. Corpul sfânt, bunăoară, adorat prin resturile sale (relicve) și investit cu rara virtute de a produce miracole reprezintă o dovadă concludentă a aceleiași ambivalențe¹⁵. Toate aceste dovezi – și altele, încă, pe care nu le mai amintim – ne conduc spre concluzia, confirmată, în ultima vreme, de numeroase cercetări¹⁶, că dimensiunea corporală a pietății medievale era mult mai accentuată decât se admite îndeobște, fiind expresia unei concepții unitare, psihosomatice, despre ființă, oglindită de majoritatea principalelor texte teologice ale epocii.

Acest versant al doctrinei creștine care manifestă o atitudine vag binevoitoare față de trup nu este fără corespondent în tradiție. Precedentul său exemplar se găsește în antropologia iudaică, fiind cu atât mai interesant de analizat, cu cât viziunea acesteia în aceeași privință este, spre deosebire de creștinism, esențialmente pozitivă. Contrar tradiției patristice și teologilor de mai târziu ai Bisericii, comentatorii Talmudului nu defineau trupul prin distanța care-l separă de suflet, ci, după cum s-a observat, „*prin faptul că oferea un teritoriu de acțiune... pentru viața sufletului*”. După părerea lor, sufletul se manifesta întotdeauna prin intermediul corpului, trupul putînd, la rîndu-i, influența puternic dinamica sufletească a persoanei. „*Puritatea trupului conduce spre puritatea spirituală*” glăsuiește un vechi aforism rabinic, evocînd întocmai această constatare. Astfel sînd lucrurile, Vechiul Testament gîdea mîntuirea nu în sensul creștin, de mai târziu, ca o disociere între corp și suflet, ci mai degrabă ca o armonizare a lor. Această punere de acord nu excludea, firește, întîietatea de drept a sufletului în economia salvării, numai că nici nu o fundamenta pe negarea fără nuanțe a trupului, cum au procedat ulterior tendințele creștine radicale. În tradiția iudaică echilibrul a fost o rigoare permanent respectată¹⁷.

O atitudine oarecum asemănătoare este lesne decelabilă și în antichitatea greacă, deși strînsa unitate dintre cele două componente ale ființei – postulată, printre mulți alții, și de Aristotel – a fost constant contrabalansată în spațiul acestei culturi de perspective absolut contrare – cum ar fi cele orifice și pitagoreice sau aceea elaborată de filosoffii ionieni din secolul al VI-lea î. Hr. – care, insistînd asupra diferenței calitativ superioare a sufletului în raport cu trupul, anticipau de puțin cîteva din cele mai cunoscute curente spirituale medievale, „ortodoxe” sau eretice¹⁸. Avem, încă o dată, aici, dovada, cum nu se poate mai grăitoare a contradictoriei diversități a surselor din care și-a extras creștinismul esența, ceea ce face din sinteza sa o performanță cu atât mai interesantă.

Părăsind, acum, discursul antropologic – prea puțin compatibil, cum spuneam, cu scopul limitat al rîndurilor de față – și trecînd la chestiunea, nu mai puțin interesantă, a

¹⁵ Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 37-38, 353-354; Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 317 sqq.

¹⁶ Cf., inter alia, Caroline Walker Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages in Fragments for A History of the Human Body...*, p. 161-219 (cu multe exemple și referințe esențiale pentru întreaga chestiune în note).

¹⁷ Cf. Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 99.

¹⁸ Pentru o discuție amănunțită a atitudinii antichității grecești despre corp și suflet, cf. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 154-160 (cu referințe bibliografice esențiale).

prezenței corpului între simbolurile dominante ale medievalității, se cuvine să începem prin a observa că el este lesne sesizabil, ca un motiv central, în toate cele trei metafore esențiale care subîntind deopotrivă cultura epocii și imaginarul colectiv: *metafora cosmică*¹⁹, *metafora ecleziologică* și *metafora politică*¹⁹.

Servind ca bază a reînnoirii reflecției teologice din secolul al XII-lea și susținând pentru încă patru secole speculațiile alchimice, astrologice și medicale din mediile savante catolice, prima dintre aceste metafore, aceea *cosmică*, „vedea” în corpul uman și în toate părțile sale componente replica fidelă, deși la scară redusă, a însăși Universului înconjurător. Deloc surprinzătoare, ținând cont de paradigma mentală a timpului, această imagine a omului ca *minor mundus* sau ca *homo signorum*²⁰ – proprie, de altfel, tuturor culturilor arhaice – trebuie, dimpotrivă, considerată drept expresia cea mai elaborată a comuniunii profunde a oamenilor Evului Mediu cu natura, tradusă – cum am constatat deja – prin fluiditatea neîntreruptă a frontierelor și permanența întrepătrunderilor. Originea ei este, însă, mult mai veche decât medievalitatea și nu coboară numai pînă în Antichitate. Potrivit interpretărilor astăzi clasice ale lui Mircea Eliade, sorgintea unei asemenea analogii se află în cea mai îndepărtată preistorie. „începînd cu un anumit stadiu de cultură [cînd] omul se socotea...o parte din Creația zeilor sau, cu alte cuvinte, găsia în el însuși «sfințenia» pe care o recunoaștea în Cosmos. Viața [sa] era, prin urmare, o-mologată vieții cosmice care, ca lucrare divină”, era întrevăzută ca imaginea exemplară a existenței umane²¹. Mai aproape în timp, tradiția iudaică ne îngăduie să sesizăm aceeași dominantă imagistică. Fundamentîndu-și interpretarea pe pasajele din *Geneză* și referindu-se la importanța individului (îndeosebi a trupului), rabinii o comparau cu aceea a Universului întreg, în deplină concordanță, de altfel, cu spiritul *Talmudului*, care propune un sistem amănunțit de corespondențe între părțile corpului și cele ale Cosmosului creat, vizibile, ulterior, și în panoplia de imagini a creștinismului. Din perspectiva deschisă de învățaii iudei, orice atentat la viața umană dobîndea proporțiile unei agresiuni împotriva întregii firi, după cum o viață salvată era ipostaziată ca expresia particularizată a mîntuirii universale. Locuitor al spațiului intermediar dintre lumea terestră și lumea celestă, omul depindea esențialmente de amîndouă. Deși aparținea prin trup terestrului, prin suflet omul se aseamăna lumii angelice și lui Dumnezeu însuși, datorită lui fiind, de aceea, de a se înscrie într-o necurmată mișcare ascendentă²².

La vechii greci, de asemenea, corporalitatea Universului – imaginat ca un sistem organic, ca o ființă (*zôon*), un *Kosmos* guvernat de o coerență interioară sau *logos*, potrivit

¹⁹ Este de la sine înțeles că această distincție este aici pur didactică, neregăsindu-se ca atare în variatele texte ale epocii. Potrivit percepției holiste a medievalității, invocată de atîtea ori pînă acum, cele trei metafore menționate apar strîns legate între ele, deschizîndu-se una în cealaltă, ai-doma păpușilor Matrioșka. Cel mai corect însă ar fi să le considerăm drept tot atîtea ipostaze ale unei *singure* metafore organologice, pe care o exprimă, după necesități, accentuînd asupra unui unghi sau a altuia.

²⁰ Michael Camille, *op. cit.*, loc. cit., p. 64-68.

²¹ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 142, 143.

²² Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 96-98.

definiției prezente la Heraclit sau la stoici²³ – constituia un *topos* la fel de frecvent, în concordanță – cum, de altfel, s-a și observat – cu interpretările pe care le degajă literatura filosofică a vremii.

În culturile medievale vest-europene, figurarea aceleiași analogii pare, însă, și mai evidentă, fiind sesizabilă pretutindeni și în aproape toate tipurile de scrieri. Un scurt inventar, fie și aleatoriu, în această privință este cât se poate de revelator. Vechea poezie scandinavă, de exemplu, ilustrează nenumărate comparații între părțile corpului uman și elementele sau componentele naturii, pe potrivă funcției sau poziției fiecăreia: astfel, capul era asemănat întotdeauna în acest tip de creație cerului, degetele – ramurilor, apa – „singelui pământului”, pietrele și stîncile – oaselor, iarba și pădurea – părului, în spiritul celei mai depline concordanțe²⁴. Referindu-se la structura lumii („*ansamblul tuturor lucrurilor, care se compun din cer și din pământ*”), Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) considera că, în sens mistic, ea este „semnul omului”. „*Întocmai cum aceea – continua el – este constituită de patru elemente, așa și acesta se compune dintr-un amestec de patru umori, a căror combinație formează o singură ființă*”. Amintind de prezența analogiei dintre om și natură inclusiv la antici, episcopul sevillan este printre primii (dacă nu chiar primul) care folosesc, la începuturile Evului Mediu, în mod explicit expresiile de „*cosmos*” și „*microcosmos*”, inaugurînd, astfel, o terminologie care va deveni în secolele următoare curentă²⁵.

În Cartea de rugăciuni (*Liber Divinorum*), atribuită Hildegardei din Bingen (călugăriță renană din a doua jumătate a secolului al XII-lea, considerată a avea virtuți vizionare și terapeutice)²⁶, o faimoasă figură alegorică – ilustrînd întocmai vocabulele isidoriene

²³ Cf. Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, Ed. Cartea Românească, 1988, p. 81.

²⁴ Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 40, 50, 62-63.

²⁵ Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*. Am folosit ediția critică a lui Jacques Fontaine, Isidore de Seville, *Traité de la nature*, Bordeaux, 1960, cap. IX. Înaintea autorului *Etimologiilor*, cel care a evocat aceeași analogie dintre microcosmos și macrocosmos a fost Dionisie pseudo-Areopagitul, dar în forma corespondențelor dintre părțile (respectiv însușirile) trupului și „puterile cerești”. „Așa, de pildă, – scrie el – facultățile optice înseamnă privirea cea mai perspicace și fără suferință spre luminile cerești, precum și receptivitatea simplă, elastică, nerefractară... a iluminărilor divine. Simțul mirosului, ce are calitatea de a distinge, înseamnă puterea de a percepe, pe cât posibil, mirosul cel plăcut ce depășește mintea și de a deosebi atent și apoi a evita tot ce nu seamănă acestuia (celui plăcut). Simțul auzului înseamnă puterea de a primi inspirația divină și a o reține cu pricepere. Simțul gustului înseamnă saturația cu hrana spirituală și primirea de hrană divină...”, ș.a.m.d. (Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfață de Ștefan Afloroaiei, Iași, Institutul European, 1994, p. 70).

²⁶ Istoria tradiției manuscrise a acestui opuscul nu este cunoscută cu exactitate. Primul manuscris al cărții (păstrat la München și databil din perioada 1180-1190 sau puțin mai devreme) este originar din regiunea situată între Rin și Mosella. Cea de-a doua versiune manuscrisă, conservată la Viena este posterioară (din jurul anului 1200) și provine din Austria Inferioară (Niederösterreich). Cu toate că de factură diferită, cele două manuscrise sînt, în mod vizibil, înrudite, com-

– înfățișează macrocosmosul în forma unui cerc – simbol al perfecțiunii și eternității – așezat între brațele Naturii, dominată, la rîndu-i, de Înțelepciunea divină. În interiorul cercului se găsește o ființă umană – simbolizînd microcosmosul – purtînd în ea, potrivit mențiunii autoarei, cerul, pămîntul și toate lucrurile. Aceeași corespondență se ghidește și într-una din miniaturile care împodobesc opera maicii starețe Herrade din Landsberg, de origine alsaciană, omul-microcosmos fiind înfățișat aici înconjurat de planete și de cele patru elemente ale Universului (focul, apa, pămîntul și aerul), care îi erau constitutive și lui²⁷. Poetului din cel de-al XII-lea veac, Alain din Lille (Alanus de Insulis), natura îi apărea sub chipul unei femei purtînd ca diademă stelele zodiacului, înveșmîntată într-o rochie pe care erau figurate păsările, plantele și animalele, dispuse în ordinea corespunzătoare Creației. Vînturile erau, de asemenea, reprezentate alegoric prin personaje sau figuri umane, pămîntul fiind ilustrat tot sub o înfățișare de femeie. Convinș de realitatea aceleiași analogii, Honorius Augustodunensis, autorul celebrului *Elucidarium* (compus la sfîrșitul secolului al XI-lea și începutul celui următor), invocă spre edificare identitatea dintre substanța corporală a omului și aceea a Cosmosului, probată, potrivit opiniei sale, de prezența celor patru elemente fundamentale în ambele ipostaze: pămîntul (carnea ființei umane), apa (adică sîngele), aerul (sau respirația) și focul (echivalat cu căldura). Analogiile postulate de episcopul din Autun nu se opresc, însă, aici, ci se răsfrîng asupra tuturor componentelor corporale. Rotunjimea capului, constată autorul, este aidoma sferei celeste, iar cele șapte orificii ale sale concordă cu cele șapte armonii ale cerului. Ochii sînt ca astrele. Pieptul, pe unde „trec” respirația și tusea, se aseamănă aerului în care se agită vînturile și tunetele. Pîntecele conține toate lichidele, așa cum marea conține toate fluviile. Picioarele poartă povara trupului, întocmai ca pămîntul, care poartă toate lucrurile. Fața omului amintește de focul celest, auzul – de aerul superior, în timp ce mirosul – de cel inferior. Gustul său corespunde apei, iar simțul tactil – iarăși – pămîntului. Oasele au duritatea pietrelor, unghiile amintesc de creșterea arborilor, părul este asemenea ierbii, iar simțurile subliniază apropierea de animale. Enumerarea acestor asemănări continuă aproape la nesfîrșit, ca și cum autorul ar fi ținut să confere demonstrației sale o cît mai mare forță de convingere²⁸.

Faimoasa *Legenda aurea*, scrisă în secolul al XIII de Jacques de Voragine (Jacopo da Varazzo), conține, riguros, aceeași tipologie comparativă, evocată însă mai concis și

portînd fiecare cîte 72, respectiv 73 de miniaturi, asociate cu rugăciuni în limba germană. Miniaturile reprezintă scene din Vechiul Testament, începînd cu Facerea, și din Noul Testament, referitoare, acestea, îndeosebi, la minunile săvîrșite de Hristos. Acest tip de carte de rugăciuni reprezintă o raritate pentru secolul al XII-lea, fiind o prefigurare timpurie a așa-numitelor „cărți ale orelor” (*Les livres d'heures*) de la sfîrșitul Evului Mediu (Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 155).

²⁷ Figurarea analogiilor dintre corp și sistemul astral nu avea numai o semnificație teoretică, ci și o utilitate practică, indicîndu-le bunăoară chirurgilor epocii (care erau și bărbieri) perioadele faste sau nefaste pentru aplicarea terapiei prin sîngerare. În 1427, Carol al VII-lea a hotărît ca toți bărbierii din regat să afișeze în prăvăliile lor diagrama acestor corespondențe, „pour le bien de la chose publique et pour pourvoir a la saintete du corps humaine” (apud Michael Camille, *op. cit.*, loc. cit., p. 68).

²⁸ Apud Hervé Martin, *op. cit.*, p. 135.

îmbogățită cu analogii care asociază diferitelor organe simțurile, stările de spirit și, bineînțeles, umorile. „*Am spus – scrie călugărul dominican – că trupul nostru e format din patru elemente care au în noi patru locașuri, căci focul ne stăpânește ochii, aerul limba și urechile, apa organele sexuale, iar pământul mîinile și picioarele. În ochi sălășluiește curiozitatea, în limbă și în urechi veselia și glumele; în organele sexuale voluptatea; în mîini și picioare – cruzimea*”²⁹.

Un tip identic de analogie este sugerat și de asocierea corpului omenesc cu tot ceea ce evoca degenerescența, decrepitudinea și moartea. Predicile din ampla serie tematică a „disprețului față de lume” (*Contemptus Mundi*), de pildă, sînt mai toate construite pe simbolul corpului bătrîn, menit să indice atît efemeritatea și goliciunea acestei lumi, cît și perisabilitatea omului, chemat, astfel, stăruitor, a-și concentra atenția și resursele asupra mîntuirii sufletului. În același context, antiteza personificată dintre bătrînețe și tinerețe, de nenumărate ori reluată în scrierile (indeosebi parenetice) din secolul al XIV-lea, era întrebuițată cu un scop riguros identic: acela de a reaminti cititorilor-ascultătorii caracterul trecător al vieții. Dacă trupul tînăr simboliza, invariabil, versantul „solar” al lumii naturale și, deopotrivă, al personalității umane (căldura, eflorescența plantelor, puterea, dragostea, frumusețea etc.), corpul bătrîn, în schimb, trebuia să amintească tuturor de versantul ei „nocturn”, asociat frigului, slăbiciunii, urîțeniei și morții, intim legate de întuneric, iarnă și de Timpul necruțător (simbolizat întotdeauna de un personaj vîrstnic). Trupul era, așadar, un perpetuu *memento* al sfîrșitului, fiind investit – faptul reiese, din nou, în chip evident – cu funcția unui simbol global³⁰.

În fine, pentru a încheia această trecere în revistă, să mai amintim și considerațiile pe aceeași temă ale lui Raoul (Radulfus) Glaber care, în capitolul din *Istoriile* sale dedicat nenumăratelor corespondențe considerate – și de el – a ipostazia strînsa uniune dintre Cer și Pămînt, reia obișnuita comparație a omului cu macrocosmosul, văzînd în ea cea mai exemplară dezvăluire a analogiei dintre vizibil și invizibil, natural și supranatural. „*La aceste conexiuni speculative între elemente, virtuți și Evanghelii, trebuie...pe drept cuvînt – scrie el – asociat [și] omul, în slujba căruia sînt puse toate acestea. Căci substanța vieții sale a fost numită de filosofi greci microcosmos, adică lumea cea mică. Vedererea și auzul, slujitoarele inteligenței și ale rațiunii, se raportează la eterul superior, cel mai subtil între elemente, sublim între toate, mai nobil și mai curat. Vine apoi mirosul, semnificînd aerul și forța. Gustul este foarte propice să dea apei și temperanței o semnificație adecvată. Și pipăitul, cel mai jos dintre toate, mai ferm și mai greoi decît celelalte, conține în el expresia perfectă a pămîntului și a justiției*”³¹.

O variantă deosebit de interesantă a omului ca rezumat al Universului este și așa-numitul „corp grotesc”, temeinic analizat de Mihail Bahtin într-o carte astăzi celebră³².

²⁹ Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire și prefată de Livia Titieni. Cluj-Napoca. Ed. Dacia, 1998, p. 169-170.

³⁰ Cf. Shulamith Shahar, *The old body in medieval culture in Framing medieval bodies...*, p. 164-167 (v. și n. 2).

³¹ *Apud* Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfață de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 69.

³² *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1970, cap. V-VI (v. și Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 58-59).

Ilustrare exemplară a comuniunii – specifice Evului Mediu – dintre ființa umană și natură, acest motiv – vizibil atât în formele hiperbolice ale artelor plastice, literaturii și folclorului, cât și în serbările populare și carnavalurile din perioada medievală târzie și Renaștere – se dezvoltă în epoca la care ne referim printr-o sumedenie de imagini, de la „omul-fiară” și „omul-plantă” („copac”), până la „muntele antropomorf”, creaturile cefalopode și miriapodele zugrăvite mai târziu în tablourile lui Bosch și Bruegel. Potrivit lui Bahtin, în „corpul grotesc” predomină corpul imund, protuberanțele și orificiile care asociază trupul naturii. Importanța funcțiilor sale analo-erotice și digestive simbolizează dependența de metamorfozele morții și ale nașterii, ale îmbătrânirii și întineririi, totul avînd menirea de a sublinia aspectele fecundității și forțele productive ale naturii. Într-un contrast perfect cu noțiunea modernă de corp, bine delimitată și individualizată, „corpul grotesc” – permanent reînnoit, cosmic, universal și nemuritor – se înfățișă ca non-individualizat și nedeterminat, precum și într-o relație perpetuă cu pămîntul care îl genera și îl absorbea succesiv. Între corp și lume toate frontierele erau astfel abolite, indistincția și comunicarea dintre ele devenind complete.

Cea de-a doua metaforă-simbol a corporalității dominantă în mentalitatea medievală, aceea *eclesiologică*, interpreta atât societatea creștină, cât și Biserica romană ca formînd un singur trup, un corp mistic, dezvoltînd, astfel, o comparație prezentă în mai multe locuri din *Epistolele pauline*³³ și, pe de altă parte, reluînd o tipologie a organizării care constituise un subiect de intensă reflecție și în Antichitatea greacă³⁴. Dar, dacă aceasta

³³ „Căci după cum într-un trup avem mai multe mădulare și mădularele n-au toate aceeași lucrare, tot așa și noi, fiind mulți, sîntem un singur trup în Hristos și fiecare în parte mădularele unii altora” (*Epistola către Romani*, 12.4.5). „Căci după cum trupul este unul și are multe mădulare, dar după cum toate mădularele trupului, măcar că sînt mai multe, sînt un singur trup, tot așa este și Hristos” (*Întîia epistolă către Corinteni*, 12.12). Aceași comparație este prezentă în mai multe pasaje din epistole: *Corinteni* 1. 12. 27; *Efesen* 4. 15. 16; *Colosen* 1. 24 etc. *Noul Testament*. The Gideons International (Romanian), s. a.

³⁴ Anticipînd îndeaproape modelul medieval al societății tripartite, Platon, bunăoară, considera că armonia internă a Cetății este dată de o ordine socială organică, în care fiecare face doar acele lucruri care sînt pe potrivă condiției sale și atunci cînd trebuie. În conformitate cu această ordine, de inspirație divină, locuitorii Cetății se împărțeau, potrivit filosofului grec, în trei categorii distincte: cei sortiți să conducă sau gardienii, auxiliarii sau ostașii și, pe treapta cea mai de jos – și cei mai numeroși dintre toți – membrii clasei productive (țărani, meșteșugari, lucrători). Fiecărui grup îi corespundea o vîrte cardinală (înțelepciunea, vitejia și chibzuința, cea de a patra, dreptatea, împlinindu-se în măsura în care fiecare „stare” era capabilă să acționeze în așa fel, încît să se conformeze cît mai bine cu propria sa natură) și, de asemenea, cîte o parte a sufletului, echivalentă funcției sale specifice. Platon insistă asupra separației riguroase a rolurilor îndeplinite de cele trei „clase”, care, dacă s-ar amesteca ar periclita echilibrul întregii Cetăți, contravenînd totodată inegalității naturale dintre oameni și principiului subsecvent al subordonării universale între clase, ființe, lucruri etc. (Platon, *Republica în Opere*, vol. V. Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția. Cuvînt prevenitor de Constantin Noica. Traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, Partea a II-a, p. 133 sqq; cf., de asemenea, R. N. Berki, *The History of Political Thought. A Short Introduction*, Dent: London and Melbourne, 1984, p. 48 sqq; John Bowle, *Western Political Thought. An Historical*

din urmă pare a fi privilegiat, în cadrul semnificantului global al *corpului*, relația „cap-intestine-membre” (*caput/venter/membra*) – cum o sugerează și apologia atribuită de Titus Livius lui Menenius Agrippa – în simbolistica reciclată a creștinismului, prioritățile au fost radical schimbate în favoarea perechii „cap-inimă”, primul element – asociat ulterior, după caz, lui Dumnezeu, Hristos, Papei, Împăratului și Romei – continuând, totuși, ca la romani³⁵, a se bucura de o considerație specială, atât în calitatea sa de receptacol al sufletului (adică al forței vitale a unei persoane), cât și – implicit – ca organ director al întregului trup³⁶. Faptul nu face decât să sublinieze, o dată mai mult, valoarea acordată de creștinism noțiunii de „înălțime” în relație cu tradiționalul raport „sus-jos”, destinat încă de la început a rezuma viziunea esențialmente ierarhică despre Univers a noii religii. Biserica, înțelegă ca un corp mistic (*corpus mysticum*) al tuturor credincioșilor, al cărui cap este Hristos (el însuși avându-l în „creștet” pe Dumnezeu), a devenit, astfel, un simbol-cheie al întregii gândiri creștine, nutrind întregul imaginar social și politic medieval.

Expresia „corp mistic” – care, *nota bene*, trebuie deosebită de „*corpus Christi*”, prezentă în Epistolele pauline – nu are, contrar așteptărilor, o tradiție biblică, fiind mai recentă decât o indică aparențele. Ea începe a fi folosită, în contextul unei celebre controverse despre Euharistie, deabia în perioada carolingiană, fiind menită a evoca „trupul mistic” al lui Hristos, în opoziție cu „trupul său adevărat” (*proprium et verum corpus*).

Introduction from the Origins to Rousseau, Methuen, London, Barnes & Noble, New York, 1961, p. 38 sqq. Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 77-78). Mențiuni ale metaforei organiciste în cultura greacă se regăsesc, între altele, și în fabulele lui Esop (206 și 286), în timp ce, în tradiția romană, aceeași imagine apare legată de faimosul episod al secesiunii plebeilor pe Muntele Sacru (Aventin) din anul 494 î. Hr. și de discursul rostit cu acest prilej de consulul Menenius Agrippa (cf. Jacques Le Goff, *Head or Heart? The Political Use of the Body Metaphors in the Middle Ages in Fragments for A History of the Human Body...*, Part Three, p. 13). Pentru detalii suplimentare referitoare la ocurențele metaforei organiciste în Antichitatea clasică (îndeosebi în ipostaza ei politică), v. *infra* și n. 59. Aceeași metaforă apare și în *Codex Theodosianus* (9.14.3), în următoarea formulare: „*virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro interest, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sunt*” (apud Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957, p. 208, n. 42).

³⁵ Capul avea un rol simbolic important și în mitologia greacă (fapt atestat, între altele, de poemele homerice), fiind asociat tuturor gesturilor semnificative. Bunăoară, *incuviințarea* din cap – gestul suprem de ratificare – simboliza asentimentul zeilor sau, literalmente, transferul unui cuvânt din ordinea ipoteticului, în aceea a realității. În limba greacă, *kraio* (κραίω) – *kraínein* (κραίνεω) – de la rădăcina *kar* (καρ) (= „cap”) – are înțelesul de „stăpînire”, „guvernare” și, într-un sens mai larg, de ceea ce conferă legitimitate, face executoriu etc., în general de sancțiune figurată printr-o mișcare a capului (v. pentru toate aceste interpretări, Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, „Pouvoir, droit, religion”, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 35-42).

³⁶ Practicile *decapitării*, atât de frecvente în societăți arhaice, antice și medievale, evocă tot mai această credință în puterea energetică a capului, a cărui distrugere sau apropiere avea menirea de a „transfera” personalitatea și puterea acestuia asupra învingătorului (Paul-Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, Paris, P. U. F., 1986, apud Jacques Le Goff, *Head or Heart?.....*, *loc. cit.*, p. 13).

care pătămise și murise³⁷. În limbajul teologilor carolingieni, *corpus mysticum* nu se referea, așadar, la trupul Bisericii și nici la unitatea și unitatea societății creștine, ci doar la ostia sfințită. Cu câteva excepții ne semnificative, acesta a rămas, pentru câteva secole, înțelesul consacrat al expresiei, Biserica și societatea creștină continuând a fi desemnate, ca la Walafrid Strabon (†849), de pildă, prin același *corpus Christi* paulinian. Va trebui să așteptăm mijlocul celui de-al XII-lea veac pentru a observa, în sfârșit, o intervertire de sensuri, *corpus mysticum* începînd a fi din ce în ce mai sistematic utilizat ca epitomă a Bisericii și trupului organizat al comunității creștine, corespondentul său (*corpus Christi*), ajungînd, dimpotrivă, a fi identificat cu Euharistia. Se prea poate ca transformarea să nu fi fost întîmplătoare. Ea ar putea avea o legătură cu marea dispută din secolele XI-XII referitoare la transsubstanțiere cînd, pentru a răspunde doctrinelor lui Bérenger din Tours și altor aserțiuni eretice și iudaice (care, fie că tindeau să spiritualizeze excesiv noțiunea de împărtășanie, fie că – precum învățații evrei – aruncau în derizoriu umanitatea Mîntuitorului³⁸), Biserica a trebuit să accentueze și mai puternic prezența efectivă a lui Hristos în Euharistie, evidențiindu-i atît ipostaza umană, cît și cea divină. Așa s-ar explica de ce pîinea sfințită a început acum să fie numită *corpus verum* sau *corpus naturale*, ori, literalmente, *corpus Christi*, în timp ce *corpus mysticum* a fost transferat din ordinea liturgică în aceea politică, ca pentru a legitima, prin spiritualizare, latura instituțională și juridică a Bisericii, dezvoltată oarecum în exces pe parcursul Ceartei pentru învestitură din secolele XI-XII. Din sfera unei distincții christologice clasice între cele două naturi ale lui Hristos, binomul *corpus verum* și *corpus mysticum* s-a strămutat, astfel, în domeniul organicist al celor două corpuri, schimbîndu-și radical înțelesul. Evoluția lexicală și semantică a celor doi termeni era, însă, departe de a se opri aici.

În noua sa ipostază instituțional-politică, noțiunea de „corp mistic” a avut, multă vreme, un conținut antropomorf *anonim*, evocînd, *stricto sensu*, doar un simplu „corp”, al cărui cap era Hristos, iar membrele – clerul, fără vreo altă determinare. Treptat, însă, expresia a fost asociată unei comparații mai concrete, desemnînd trupul efectiv al Mîntuitorului, corpul său individual (*corpus verum*, *corpus naturale*), termen care, la rîndu-i, a încetat de a mai denota doar natura umană a lui Isus, prezentă în împărtășanie, pentru a cîștiga, în varianta *corpus Christi mysticum*, și un sens corporativ, specific unui prototip uman colectiv. Un pas mai departe pe acest drum a fost făcut prin substituirea (frecventă la Toma d’Aquino) a lui *corpus Christi mysticum* prin *corpus Ecclesiae mysticum*, potrivit unui înțeles deopotrivă metafizic și juridic-corporativ, oarecum distinct de cel social și corporativ, sugerat de expresia precedentă. În varianta *persona mystica*, folosită tot de

³⁷ Disputa, care a durat mai mulți ani, a avut loc între doi călugări de la mînăstirea din Corbie, Paschasius Radpertus și Ratramnus, ultimul considerînd că ceea ce credincioșii primeau prin sfînta cuminicătură nu era adevăratul trup al Mîntuitorului, ci doar cel „figurat” (pentru întreaga discuție semantică a expresiei *corpus mysticum*, precum și pentru evoluția ei de-a lungul Evului Mediu, v. Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 195-197, 206).

³⁸ Pentru disputele din secolul al XII-lea dintre creștini și evrei referitoare la Încarnare (în care teologia iudaică vedea o dovadă a condiției inferioare a Mîntuitorului), v. Anna Sapir Abulafia, *Bodies in the Jewish-Christian debate in Framing medieval bodies...*, p. 123-137.

„doctorul angelic”, nuanța juridică a noului termen a devenit și mai apăsătoare, vocabula ajungând, la finele secolului al XIII-lea și, îndeosebi, la începutul celui următor, să desemneze în mod curent dimensiunea politico-juridică a Bisericii (deloc întâmplător numită, cu începere de acum, de teoreticienii pontificali și *regnum/principatus ecclesiasticum, apostolicus* sau *papalis*). Sensul acestei evoluții este cum nu se poate mai limpede: de la o conotație sacră și liturgică, noțiunea de *corpus mysticum* a mers, progresiv, în direcția uneia seculare și politică, cu rostul de a exalta poziția quasi-imperială a Papei în cadrul unei Biserici care nu se mai definea ca o comunitate spirituală, ci ca un *corpus iuridicum*, riguros ierarhizat.

Cît despre *imaginea* denotată de toate aceste expresii, ea a avut un parcurs mai puțin sinuos. Utilizată încă din perioada timpurie a Evului Mediu de Cassiodor, sesizabilă în cele dintîi formulări ale doctrinei petrine³⁹, în scrierile lui Grigore cel Mare, în *Comentariul* lui Beda Venerabilul la *Cîntarea Cîntărilor*, precum și în alte texte religioase sau de altă natură⁴⁰, *imaginea* a fost utilizată în perioada carolingiană atît ca o structură ideologică subiacentă organizării politice (o organizare în care Împăratul era, firește, „capul”), cît și ca mijloc de persuasiune în apelurile la unitate lansate de autoritatea centrală în perioada războaielor civile. Confirmată în conotațiile sale esențiale de abatele Suger și de Durand de Mende⁴¹, care au contribuit la asocierea ei definitivă cu instituția ecleziastică, metafora corporală va deveni în secolele XI-XII o piesă de bază în eșafodajul menit a demonstra nu numai rolul dominant al sacerdoțiului în societate, dar și primatul pontifical în cadrul Bisericii și al Creștinătății. Un pasaj din tratatul *Adversus simoniacos*, elaborat în 1057 de Humbert de Moyenmoutier – un călugăr din Lorena, devenit cardinal de Silva Candida și promotor consecvent al „reformei gregoriene” – constituie, din acest unghi, unul din eșantioanele cele mai timpurii (și elocvente, totodată), care are, după cum s-a observat⁴², și meritul de a combina *imaginea* organicistă cu faimoasa schemă a societății tripartite, care tocmai își începea îndelungata-i carieră în Occidentul medieval. „*Ordinul clerical* – scrie eruditul cardinal – este primul în Biserică, *aidoma ochilor în cap... Puterea laică este ca pieptul și brațele, a căror putere este obișnuită să asculte de Biserică și s-o apere. Cît despre mase, care seamănă membrilor inferioare și extremităților trupului, ele sînt supuse puterii ecleziastice și seculare, dar sînt în același timp indispensabile acestei puteri*”⁴³. Honorius Augustodunensis, propagator, și el, al

³⁹ Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, Methuen & Co. Ltd, London, 1962, 2nd edition, p. 2 sqq. 25.

⁴⁰ De pildă, în *Epistula ypogastris*, document datînd, poate, din secolul al VI-lea și figurînd în manuscrisele din secolele X-XI, care descrie corpul ca un microcosmos, în care capul este Împăratul, pîntecele un căpcăun terifiant, stomacul – regele, iar vezica – o servitoare (cf. Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983, p. 194).

⁴¹ Amîndoi asociază incinta bisericii unui corp, cu capul, brațele și picioarele orientate după punctele cardinale, inima fiind centrul (*apud* P. Zumthor, *La Mesure...*, p. 101).

⁴² Jacques Le Goff, *Head or Heart?*....., loc. cit., p. 16.

⁴³ *Apud ibidem*, p. 16-17. V. și André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, 1987, p. 52 și, pentru același pasaj, J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P. U. F., 1993, p. 242.

ideilor gregoriene, este încă și mai minufios în comparațiile pe care le face. „Ochii – afirmă el în comentariul intitulat *Expositio in Cantica Canticorum* (I, 1) – sînt cei care învață [pe alții], adică apostolii; urechile sînt cele care ascultă, adică călugării; nările sînt cei care practică discreția, adică adevărații magistri; gura sînt cei care spun cuvintele bune, adică preoții”⁴⁴. Mai puțin atras decît cei doi contemporani ai săi de aceste subtilități descriptive, dar tot atît de hotărît în apărarea primatului ecleziastic, Petrus Damiani – ermit și cardinal reformator – nu ezita, nici el, să compare Biserica romană cu „capul întregii religii creștine” (*caput totius Christianae religionis*), aidoma lui Grigore al VII-lea însuși, care vedea în Roma „capul” tuturor celorlalte biserici, datoare, în calitatea lor de membră, a i se supune⁴⁵. Ambii – și cu siguranță nu numai ei – concepeau această strictă subordonare nu doar ca pe un mijloc de dominație. Mult mai mult decît atît, ei afirmau prin identitatea dintre cap și Biserică un principiu fundamental de coerență, condiția însăși a armoniei lumii (calitate redată în latina epocii, poate nu tocmai înîmplător, prin același cuvînt: *coherentia*), a cărei conservare era indisolubil legată de respectarea de către fiecare organ a funcției pentru care fusese creat, ceea ce excludea nu numai orice aspirație de autonomie (necum de independență), ci și orice interferență a respectivelor funcții⁴⁶. Orice perturbare a acestei ordini firești (cu atît mai naturală, cu cît reflecta o întocmire divină) nu putea fi decît dăunătoare ansamblului, constituind, în oricare din chipurile ei de manifestare, un motiv de excludere și reprimare⁴⁷. Același cardinal Humbert, citat mai sus, afirma – îndemnînd, astfel, în mod explicit la continuarea neabătută a mișcării reformatoare – că maladia „capului” pontifical însemna și boala bisericilor membre (*De sancta romana ecclesia*). La aproape un secol distanță, în 1146, Bernard de Clairvaux evoca o imagine riguros identică atunci cînd, reproșînd romanilor de a-l fi părăsit pe Eugeniu al III-lea, scria: „Capul suferă [iar] suferința [lui] nu poate să nu atingă și cele mai mici și mai îndepărtate părți ale corpului. Deoarece capul suferă, corpul din care fac parte eu însumi ca un membru nu poate scăpa de suferință”⁴⁸.

⁴⁴ „Ut puta oculi sunt doctores ut apostoli, aures obedientes ut monachi, nares discreti ut magistri, os bona loquentes ut presbyteri” (apud J. H. Burns, op. cit., p. 242-243).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Barnes & Noble Inc., New York, 1966, p. 66-67; Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London and New York, 1996, p. 29, 31.

⁴⁷ Leproșii, de pildă, erau în Evul Mediu, o categorie socialmente exclusă nu numai din cauza maladiei contagioase de care sufereau, ci și întrucît evocau dezorganizarea corpului prin amestecul funcțiilor între organe. Pentru Henri de Mondeville, bunăoară – chirurgul lui Filip al IV-lea –, deformarea fizionomică a leproșilor era atît de gravă, încît aceștia – scria el – par „a vorbi cu nasul” (cf. Marie-Christine Pouchelle, op. cit., p. 196). Acesta este, poate, și motivul pentru care lepra era, în epocă, asociată cu o maledicție divină, de natură a prejudicia iremediabil funcțiile (*officia*) atribuite de Dumnezeu și de natură diferitelor membre.

⁴⁸ „Dolor nempe in capite est, ac per hoc minime alienus ne a minimis quidem vel extremis quibusque corporis partibus.....quia cum sit capitis, non potest non esse et corporis, cuius membrum sum ego.....”. Cf. *Epistolae*, CCXLIII, 2.3 (*Patrologia Latina*, vol. 182, [col.438 CD – 439 B]; V. și *The Letters of St. Bernard de Clairvaux*. Newly translated by Bruno Scott James, *Letter 319* ("To the Roman People When They Rebelled Against Pope Eugenius"), Henry Regnery Company, Chicago, 1953, p. 391-394). În aceeași epistolă, referindu-se la absența Papei din Roma (izgonit

O altă expresie, poate printre cele mai cunoscute, ale metaforei organiciste (în care relația „cap-Biserică-Papă”, deși nu este menționată, se ghicește lesne în arier-plan) este, fără îndoială, și aceea produsă probabil în prima jumătate a veacului al XIII-lea de Jacques de Vitry (†1240), unul din cei mai mari predicatori ai timpului, cu studii făcute la Paris, episcop de Accra și cardinal episcop de Tusculum. Într-una din cele trei predici adresate „mai marilor vremii și cavalerilor” (*Ad potentes et milites*). Învățatul teolog configurează același model organicist de structurare a Bisericii (în *ordines*), de acum banel, potrivit căruia Hristos era căpetenia, clericii și prelații – ochii, iar principii și cavalerii – brațele. Comparațiile sale erau însă, de multă vreme, locuri comune ale limbajului politic medieval⁴⁹.

Aceeași viziune organicistă o întâlnim și în referințele despre societatea medievală și aceasta cu atât mai mult cu cât prin însăși natura și maniera sa de organizare, aceasta interzicea individului de a exista și a se defini altcumva decât *în și prin* comunitatea de origine sau apartenență (altfel spus, prin „privirea” celorlalți). Întruchipare a unui model holist de ființare a raporturilor inter-umane, în care – spre deosebire de modelul individualist modern unde ordinea ansamblului este considerată o rezultată naturală a manifestării libere a cetățenilor asociați – întregul prima asupra părții, societatea acestei epoci nu numai că era și ea, aidoma corpului omenesc, imaginată ca un ansamblu compozit, dar chiar și *exista* ca atare, legăturile dintre elementele sale alcătuitoare fiind, cel puțin formal, de strictă interdependență. Constituită prin uniunea mai multor „corpuri” parti-

de revolta locuitorilor), Sfântul Bernard scrie: „*Ce este acum Roma, dacă nu corp fără cap, o față cu ochii scoși.....?*”.

⁴⁹ Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, p. 334-336. Un pasaj din cunoscuta bulă pontificală *Unam Sanctam*, emisă de Bonifaciu al VIII-lea la 18 noiembrie 1302 evocă o imagine întrutotul identică, asemănând Biserica unui corp mistic, avîndu-l drept cap pe Hristos, prin persoana vicarului său terestru (cf. Joseph Canning, *op. cit.*, p. 139). O interpretare, mult mai timpurie, a Bisericii ca un „corp mistic” este și aceea evocată de Anselm de Havelberg în *Dialogurile* sale (prima jumătate a secolului al XII-lea), care este cu atât mai interesantă, cu cât asociază metaforei în discuție și o pronunțată dimensiune istorică, mai puțin evidentă în alte texte. „...*Există* – scrie episcopul german – *un singur trup al Bisericii, căruia Sfântul Duh îi dă viață, pe care îl conduce și îl guvernează*”. În acest trup, continuă el, Sfântul Duh se distribuie în mai multe calități diferite („*cuvîntul înțelepciunii*”, „*cuvîntul cunoașterii*”, „*credința*” ș. a. m. d.), ceea ce creează unora falsă impresie de risipire, instabilitate și contradicție. În realitate, deși se distribuie, acest principiu divin nu se împarte, unitatea corporală a Bisericii, creată și menținută de el, rămînînd intactă. „*Astfel* – încheie Anselm – *apare evident că trupul Bisericii, care este unul, este însoțit de Sfântul Duh, care este unul, unic în el însuși și multiplu în distribuția multiformă a darurilor sale. Acest adevărat trup al Bisericii (Verum hoc corpus Ecclesiae), însoțit de Sfântul Duh și împărțit, diversificat, în diferite mădulare, corespunzătoare diferitelor vârste și epoci, a început prin cel dintîi drept, Abel, și se va sfîrși în ultimul ales, mereu unul în credința unică, dar diversificat în forme multiple de varietatea multiplă a obiceiurilor de trai*” (Anselme de Havelberg, *Dialogues*. Livre I, „Renouveau dans l'Église”. Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendice par Gaston Salet, s. j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, II, 1143 D – 1144 C, p. 41-45 (*Sources Chrétiennes* N° 118); v. și *supra*, cap. III, n. 51).

culare, fie acestea structuri familiale, comunități monastice sau canoniale, bresle urbane sau asociații universitare, ea își afla coeziunea și individualizarea grație unor înrudiri „transversale”, reale sau simbolice, anumitor semne de recunoaștere (nume, blazon, o limbă comună, embleme etc.), precum și unor ritualuri și gesturi distinctive, cu rol integrator. Apartenența la una din aceste comunități nu era pentru omul medieval facultativă: ea era, dimpotrivă, o gravă necesitate, în afara cazului oarecum ambiguu al ermitului, nicăieri în această societate nefiind de aflat vreun loc rezervat individului izolat. Fiecare persoană aparținea unui *ordo* precis (cuvânt care ține, nu întâmplător, de vocabularul liturgic), ceea ce denotă caracterul profund ritualizat al societății timpului, în cadrul căreia, printr-o serie de gesturi comune și recunoscute de toți, dependența de grup era de fiecare dată reiterată. Întreaga colectivitate se concepea, astfel, ca un singur corp.

Ritualizarea nu marca, însă, doar apartenența comunitară. În egală măsură, ea consfințea și transferurile sociale (cel puțin acolo unde acestea erau posibile), orice reinserție comunitară a individului fiind confirmată printr-un ansamblu de ceremonii care nu puteau fi ocolite. Ceea ce Arnold van Gennep a scris mai demult despre practicile dominante în societățile arhaice se aplică, păstrând proporțiile, aproape perfect și medievalității, fără a mai fi nevoie de vreo adăugire⁵⁰. La triburile germanice – și, în general, la cele barbare – spiritul comunitar constituia, de asemenea, o trăsătură definitorie. De la naștere și pînă la moarte, viața individului era determinată, la aceste populații, de grupul de apartenență, orice posibilitate de schimbare sau de modificare temporară a condiției originare fiind exclusă. Fiecare se năștea în această societate cu un sistem deja prestabilit de cutume, moștenea un cod etic care era cel al grupului și avea datoria de a se conforma unui model de conduită determinat de conștiința apartenenței colective, adecvat scopurilor fixate de comunitate în conformitate cu statutul și propriile-i necesități⁵¹. Indiferent de calitățile personale, individul era apreciat prin prisma însușirilor și a clișeele asociate de mentalitatea comună grupului din care făcea parte. Bunăoară, dacă frumusețea, inteligența, cinstea, onoarea, mărinimia – pe scurt, superioritatea – erau atributele elitei nobiliare, antonimele acestora erau, în schimb, considerate însușiri specifice vulgului,

⁵⁰ „Viața individuală, oricare ar fi tipul de societate, constă din a trece succesiv de la o vîrstă la alta, de la o ocupație la alta. Acolo unde vîrstele și ocupațiile sînt separate, trecerea este însoțită de acte speciale..., care, la semi-civilizați, constau din ceremonii, pentru că la ei nici un act nu e absolut independent de sacru. Orice schimbare în starea unui individ comportă la ei acțiuni și reacțiuni între sacru și profan care trebuie reglementate și supravegheate, astfel încît societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări” (Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 16 și *passim*).

⁵¹ Aceeași amprentă colectivă asupra conduitei individuale este evidentă și mai tîrziu, în Evul Mediu, ca o adevărată „structură” socială. Conduita *cavalerului*, de pildă, depindea în întregime de „spectatori”, adică de cei ce erau egali săi pe plan social, născîndu-se și evoluînd din exigențele acestora. Ea era expresia unui cod specific, a cărui nesocotire sau încălcare atrăgea numaidecît marginalizarea sau excluderea din comunitate. Existența socială a cavalerului era, așadar, un „joc” permanent, cu reguli care nu puteau fi încălcate (cf. A. J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 306).

fiindu-i atașate într-o manieră indelebilă. Ceea ce frapază la aceste calități – particularizându-le în raport cu felul *nostru* de a vedea astăzi lucrurile – sînt omogenitatea și uniformitatea lor: caracterele generale ale unui grup – ca, de altfel, și conceptele morale, estetice și juridice menite a le da consistență – nu puteau cuprinde trăsături antinomice de tipul frumusețe-răutate, inteligență-urîțenie, onestitate-prostie etc., alături care erau, practic, de neînchipuit. Nu diversitatea, ci monotonia constituia nota distinctivă a fiecărui set de însușiri. Valorizarea superioară a unei categorii îi conferea, firește, acesteia în lumea barbară, numeroase avantaje, ca să nu amintim decît de dreptul la despăgubiri sporite în urma prejudiciilor suferite. În același timp, însă, ea implica și responsabilități pe măsură, riscul unor grave penalizări în caz de greșală sau felonie fiind, la acest nivel, incomparabil mai mare decît în cazul categoriilor inferioare. În lumea triburilor germanice, compensațiile sociale trebuiau ample meritate.

Acest model comunitar de organizare socială, căruia medievalitatea i-a conferit forma cea mai împlinită de expresie, este de regulă interpretat mai mult ca rezultanta accidentală a factorilor specifici perioadei de sfîrșit a Antichității, decît ca ceva moștenit sau ca intrupare a unei paradigme mentale. Pe cît a fost, însă, acest model de întîmplător, pe atît este el de *structural*, unghiul cel mai potrivit de a-l înțelege fiind cel de ipostază a articulării *religioase* a unei societăți, dominată de povara iremisibilă a trecutului fondator și a tradiției suverane. Nu dezagregarea lentă a statului roman și tulburările produse de marile invazii au pus societatea vest-europeană în fața exigenței de a inventa un tip alternativ și „compensatoriu” de solidaritate, apt de a se substitui raporturilor juridice dintre cetățeni și puterea politică. Mai mult decît o „descoperire”, se cuvine, din contra, să vedem aici *recuperarea* sau *actualizarea* unor relații *deja* existente, care, în condițiile date, au putut deveni cu atît mai repede dominante, cu cît se înrădăcinau într-o modalitate specifică și extrem de veche de a privi lumea, proprie, de altfel, întregii „preistorii”. Pe de altă parte, nu trebuie nici o clipă să credem că spiritul de asociere, strînsa solidaritate a membrilor comunităților medievale și caracterul sinalagmatic al relațiilor dintre ei ar fi fost echivalente cu un ipotetic principiu de egalitate socială (cu toate că, pentru mentalitatea modernă, o asemenea consecuție este cît se poate de logică). Pe lîngă cele deja amintite în legătură cu diferența calitativă a însușirilor de grup la vechii germani, însăși organicitatea sub semnul căreia se concepea societatea Evului Mediu sfida o astfel de idee. De fapt, nu egalitatea, ci *ierarhia* se afla – după cum am mai constatat – la temelia organizării acestei societăți, deopotrivă pentru că lumea terestră era imaginată ca o replică fidelă a celei divine (care nu era nici ea egalitară) și, în al doilea rînd, din cauza *serviciului* (sau a funcției) care, fiind în Evul Mediu un criteriu important de valorizare socială, crea el însuși clasificări, după calitatea și natura activităților care intrau în sfera sa – extrem de largă – de cuprindere. El producea, astfel, meritul social și conotațiile simbolice ale fiecărei categorii, structurînd întreaga societate într-o infinitate de gradații (*ordines*), a căror acceptare decurgea – cum s-a spus – din convingerea unanimă în „*fundamentarea lor metafizică*”⁵². Imaginea organicistă a societății medievale nu trebuie, așadar, privită – cum s-a întîmplat, de regulă, pînă acum – ca o simplă construcție ideo-

⁵² Cf. Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 80.

logică, un artefact menit să legitimeze proiectele puterii temporale de instituire a suveranității sau de protejare a ordinii social-politice împotriva eventualelor sfidări⁵³. Mult mai mult decât atât, ea constituia expresia aplicată a unei reflecții generale despre lume în întregul ei, mai precis, despre modul în care varietatea și diversitatea ontologică a lucrurilor și ființelor reușeau să se articuleze în cadrul unei totalități armonice, a cărei coerență era considerată – în mod cu totul paradoxal din punctul nostru actual de vedere, dar în concordanță deplină cu spiritul epocii – ca o rezultată a însăși inegalității de „amplasament” constitutivă Cosmosului, așa cum îl crease Dumnezeu. *„Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* („Rânduiala lucrurilor egale și inegale, care arată fiecăruia locul ce i se cuvine”): aceste cuvinte ale Fericitului Augustin exprimă, poate, cel mai limpede convingerea generală a timpului în caracterul divin al organizării lumii, tocmai de aceea intangibilă⁵⁴.

⁵³ Aceasta este tendința manifestată de majoritatea interpretărilor „societății tripartite”. Pentru Michel Rouche, de exemplu, ea reprezintă un „tip-ideal”, care nu are nici o legătură cu structura socială a epocii (cf. *De l'Orient à l'Occident. Les origines de la tripartition fonctionnelle et les causes de son adoption par l'Europe chrétienne à la fin du X^e siècle in Occident et Orient au X^e siècle*, Dijon, 1979, p. 43). Jean-Pierre Poly și Eric Boumazel văd în această imagine o „schemă abstractă”, departe de adevărata compartimentare a funcțiilor sociale (cf. *La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1980, p. 229, 233), în timp ce pentru André Vauchez ea este o expresie ideologică, menită să sacralizeze structurile sociale, transformându-le în realități imuabile (apud Robert Fossier, *Le Moyen Âge*, vol. 2, „L'Eveil de l'Europe, 950-1250”, Paris, Armand Colin, 1990, p. 89 sqq). Pentru Jacques Le Goff, aceeași imagine este, de asemenea, „o armă ideologică” (cf. *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale*, „Annales, E. S. C.”, n° 6, 1979, p. 1208, cu ample referințe la istoriografia „celor trei ordine”, de aflat și din Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, loc. cit., p. 66, n. 11). Una dintre cele mai complete și cunoscute analize ale genezei modelului tripartit a fost întreprinsă de Georges Duby într-un text astăzi clasic, devenit, de curând, disponibil și în limba română: *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. Traducere de Elena-Natalia Ionescu și Constanța Tănăsescu, București, Ed. Meridiane, 1998.

⁵⁴ Un exemplu analog îl constituie și pledoaria în favoarea aceleiași organizări a Hildegardei din Bingen, existentă în scrisoarea din 1148/50, adresată călugăriței T[enxwind], stareța unei mănăstiri din Andernach, care condamnase într-o epistolă anterioară exclusivismul social al comunității conduse de călugărița renană și respectul arătat de ea compartimentării în *ordines*, pe motiv că o asemenea separație nu numai că era contrară voinței lui Dumnezeu-tatăl, care nu făcuse nici o distincție între supușii săi, dar și învățăturii Fiului, care își alesese Apostolii dintre cei mai săraci și disprețuiți oameni. Invocând același text al Noului Testament, care îi servise drept referent și preopinentei ei, celebra stareță demonstra că fusese însăși voința Domnului, dezlăuită de Creație, ca o stare inferioară să nu se ridice mai presus de cele superioare (*quod minor ordo super superiorem non ascendat*) – cum făcuseră Satan și cei dinții oameni – și, pe de altă parte, că se află chiar în esența acestei organizări – proprie nu numai ființelor cuvântătoare, ci și animalelor – ca fiecare să-și cunoască limitele specifice, fără a încerca să le nesocotească (*„Bonum est, ne homo montem apprehendat, quem movere non poterit, sed in valle subsistat, paulatim discens, quod capere potest”*, „Bine este ca omul să nu apuce muntele pe care nu-l poate urmi, ci în vale să rămână, învășind puțin câte puțin ce poate să ia”). Iată, însă, integral pasajul cel mai semnificativ: *„Ideo et discretio sit in hoc, ne diversus populus in unum gregem congregatus, in superbia elationis et in*

Nimic nu este, cu siguranță, mai revelatoare pentru optica organicistă din care era privită societatea medievală decât descrierea pe care i-o face Adalbéron din Laon⁵⁵

ignominia diversitatis dissipetur, et praecipue ne honestas morum ibi dirumpatur, cum se invicem odio dilaniant, quando altior ordo super inferiorem cadit, et quando inferior super altiorem ascendit, quia Deus discernit populum in terra sicut et in coelo, videlicet angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens". („Și de aceea să fie o separare [pentru ca] nu [cumva] un popor felurit, adunat fiind într-o singură turmă, să se destrame prin trufia mării și prin rușinoasă împetșire și, mai cu seamă, să nu i se strice bunul nume al moravurilor, de vreme ce [aceștia] se sfișie cu ură unii pe alții când un ordin superior peste cel inferior cade și când cel inferior se ridică peste cel de deasupra, căci Dumnezeu deosebește poporul pe pământ la fel ca și în cer, [adică] separînd îngerii, arhanghelii, tronurile, stăpînirile, heruvimii și serafimii"; cf. *Patrologia Latina*, vol. 197, *Sanctae Hildegardis abbatissae epistolarum liber, T. abbatissae Anturnacensis ad Hildegardem*, [col. 0336B-337B]; *Responsum Hildegardis* [col. 0337B-0338D]. Pasajul citat se găsește în [col. 0338B]. V. și Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, loc. cit., p. 110, unde apare numele complet al corespondentei ascunsă sub inițiala T.). Demn de reținut este și faptul că această dispută are loc pe fondul unei contestări tot mai insistente a modelului tripartit de organizare socială de pe pozițiile mai vechii spiritualități evanghelice, centrată pe asceză și sărăcie, care, spre deosebire de perioada apariției sale (secolul al XI-lea), tindea acum, potrivit unei dezvoltări cit se poate de logice, să-și asocieze și dimensiunea inedită a unui egalitarism universal, indiferent nu numai la barierele sociale și culturale, ci și la cele sexuale (pentru mai multe detalii, v. *infra*).

⁵⁵ Cancelar al lui Lothar V în 974, apoi episcop de Laon, între anii 977 și 1030, Adalbéron și-a conceput scrierea din care face parte fragmentul care urnează (un poem în versuri, redactat către 1025, dedicat regelui Robert cel Pios și intitulat *Carmen ad Rotbertum regem francorum*) ca pe o satiră împotriva călugărilor cluniacensi care, uitînd de misiunea lor strict spirituală și purtată de valul de fervoare religioasă specific timpului, manifestau un gust pronunțat pentru meșteșugul armelor, încercînd să impună adevărata credință și "pacea lui Dumnezeu" – cum observa autorul – ca un adevărat *bellicus ordo*. Acest lucru i se părea lui Adalbéron deosebit de periculos, întrucît nesocotind justa distribuție a rolurilor sociale, amenința însăși coerența lumii care se întemeia tocmai pe această repartitie (*Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem francorum*, *Patrologia Latina*, vol. 141, [col. 0771-0785]. Un foarte interesant și detaliat comentariu al textului este făcut de Georges Duby în *Cele trei ordine...*, p. 68 *sqq.* Pentru evocarea contextului în care a fost elaborată scrierea și, de asemenea, pentru cele mai îndepărtate antecedente ale imaginii tripartite a societății – de aflat în Anglia ultimilor ani ai secolului al X-lea și ai celor dintii ai secolului al XI-lea, sub pana abatelui Aelfric (Aelfricus Cantuariensis) – v. pe larg comentariul lui Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, loc. cit., p. 91 *sqq.*, conținînd și cîteva fragmente din versiunea originală a unei epistole din 1003/1005, adresată de călugărul englez superiorului său, episcopul Wulfstan (Wulfstanum) de York, referitoare la organizarea societății creștine. Iată unul dintre ele, fără îndoială printre cele mai importante: "*Ordo laboratorum adquisit nobis victam, et ordo bellatorum debet armis patriam nostram ab incursibus hostium defendere, et ordo oratorum, id sunt clerici et monachi et episcopi, qui electi sunt ad spirituales militia, debent orare pro omnibus et servitiis seu officiis dei semper insistere et fidem catholicam predicare et sancta charismata dare fidelibus. Et omnis qui ad istam militiam ordinatur, etsi antea secularia arma habuit, debet ea deponere tempore ordinationis et assumere spiritualia arma: lorica iustitiae et scutum fidei et galeam salutis et gladium spiritus, quod est verbum dei et bellare viriliter contra spiritualia nequitia. Qui ad istam*

(Adalberonis Laudunensis), de numele căruia se leagă astăzi unul din cele mai cunoscute pasaje din literatura istorică medievală. În pofida lungimii sale, fragmentul merită reamintit, fie și numai pentru că ne dispensează de orice comentarii:

„... Ordinea divină – scrie eminentul episcop – este variat alcătuită, după a cărei înfățișare s-a organizat și ordinea pămînteană [...]. Societatea credincioșilor [este] una, statul este întreit. Legea omenească distinge [pe lângă clerici] două condiții: nobilii și șerbii care nu depind de aceeași lege. Dintre cei dintii, doi sînt [în frunte]: unul guvernează, celălalt poruncește; prin învățătura lor statul e considerat puternic. Sînt alții pe care nu-i ține în frîu nici o putere, dacă se feresc de crimele pedepsite de sceptrul regilor. Aceștia sînt războinicii, protectorii Bisericii, [care] apără pe cei mari și cei mici din popor și astfel păstrează obiceiurile tuturor și [de] asemenea ale lor [înșiși]. Alta [este] împărțirea șerbilor. Acest neam nefericit nu posedă nimic fără trudă. Cine poate, numărînd semnele abacului, să socotească ocupațiile, alergătura și atîtea munci ale șerbilor? Bani, veșminte, hrană sînt [date] tuturor de șerbi. Căci nici un om liber nu poate trăi fără șerbi [...]”.

„Casa lui Dumnezeu pe care o credem una, este deci împărțită în trei. Acum alții se roagă, [alții] luptă și alții muncesc: aceste trei [părți] sînt în același timp și nu suferă despărțire. Pe serviciile uneia stau astfel operele celorlalte două; cu schimbul [fiecare] pe rînd dă naștere la ușurarea întregului. Prin urmare, o astfel de legătură triplă este

militiam pervenit et vult postea secularibus armis uti contra hostes carnales, nonne erit apostata, recedens a militia dei ad militiam secularem? Ergo non potest in ambabus militiis simul stare, quia illa manus que humanum sanguinem effuderit non potest digne domini calicem sanctificare”; „Cei ce muncesc ne obțin hrana și cei ce luptă trebuie să apere cu armele patria noastră de incursiunile dușmanilor și cei ce se roagă, adică preoții și călugării și episcopii, care sînt aleși pentru armata spirituală, trebuie să se roage pentru toți și să se străduiască mereu în slujba sau îndatoririle față de Domnul și să predice credința catolică și să dea credincioșilor sfintele daruri. Și oricine este orînduit acestei armate, chiar dacă a avut înainte arme seculare, trebuie să le părăsească orînduirii temporale și să-și însușească armele spiritului: lancea dreptății și scutul credinței și coiful mîntuirii și sabia spiritului, care este Cuvîntul Domnului, și să lupte cu bărbăție împotriva neputinței spiritului. Cel care a ajuns la acest serviciu și vrea după aceea să se folosească de arme seculare împotriva dușmanilor camali, oare nu va fi apostat, decăzînd din armata Domnului în serviciul secular? Așadar, [acela] nu poate să stea în ambele servicii în același timp, fiindcă acea mînă care a vărsat sînge omenesc nu poate fi demnă să sfințească potirul lui Dumnezeu”). Particularitatea cuvîntului „militia”, prezent pretutindeni în textele medievale de cea mai variată speță – inclusiv aici – nu rezidă doar într-o încărcătură semantică neobișnuit de diversă, care cuprinde deopotrivă sensuri punctuale („sprijin”, „ajutor”, „cîștig” etc.) și complexe („funcție” – îndeosebi publică –, „serviciu vasalic”, „însoțitori înarmați” ș. a. m. d.), ci și în identitatea pe care o stabilește între funcția seculară militară și aceea religioasă, fapt cît se poate de grăitor pentru dimensiunea militantă inerentă creștinismului medieval, scoasă și mai bine în evidență de curente reformatoare din jurul anului 1000 (pentru variatele sensuri evocate, v. *inter alia* J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, E. J. Brill, 1954-1958, p. 680-681).

una: această lege triumfă, această lume trăiește liniștită în pace. Se topesc legile și iată toată pacea se scurge”⁵⁶.

Riguros identică în substanța ei cu această viziune, evocarea aceleiași metafore organice în tratatul de chirurgie al lui Henri de Mondeville diferă, însă, de interpretarea episcopului din Laon (*episcopi Laudunensis*), prin perfecta sinonimie dintre diviziunile sociale și clivajele anatomice, pe care o învederează. „Corpurile” socio-profesionale care ilustrează viața materială a societății sînt, potrivit savantului autor, analoage membrelor solide ale trupului (oase, cartilaje, nervi, mușchi, „*membre nerveuse*”). Altele, în schimb, precum membrele carnoase – fesele, umerii etc. sînt slabe, asemenea femeilor, copiilor, eunucilor, oamenilor flegmatici și efeminați, orașenilor și călugărilor, practic, tuturor celor ce trăiesc cea mai mare a timpului „*la umbră, în liniște și fără să facă nimic*”. Mai importanți și mai nobili, totodată, ochii și creierul sînt asociate de chirurgul regelui Franței prinților și prelaților, în timp ce nasul, stomacul și comisurile craniene sînt, pentru el, aidoma „oamenilor de condiție modestă” („*hommes de petit état*”). Deși toate aceste părți apar inițial, în tratatul la care ne referim, nu numai distincte, ci și înestrute cu afectivitate și rațiune, ele sînt corelate de autor prin relații de solidaritate (*colligantia*) și simpatie (*compassio*), care fondează o veritabilă fiziologie. Capul, de pildă, este legat de stomac, ochiul de creier, mamelele de uter, în timp ce coapsa „ține” cu piciorul. Inima este, după Henri de Mondeville, „recunoscătoare” plămînelui pentru aerul pe care-l primește, cedîndu-i drept răsplată, pentru a se hrăni, sîngele din care se alimen-

⁵⁶ Am utilizat pentru traducerea acestui pasaj originalul în limba latină, coroborat cu traducerea în franceză din Pierre Riché, Georges Tate, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge, V^e-X^e siècles*, vol. II, *Milieu* [du] *VIII^e-X^e siècle*, Paris, 1974, p. 486-491. Diferențele dintre cele două versiuni sînt, cu excepția majoră a finalului, neesențiale. Versiunea recent publicată în Georges Duby, *Anul 1000...*, p. 75-77 ni se pare prea puțin fidelă față de litera originalului. Iată și fragmentele din textul de bază, extrase din *Patrologia Latina*, în care P[raesul] (= „abate”) îl desemnează pe autor, iar R[ex] pe rege:

„P.

...*Distinctus disponitur ordo supernus /Cujus ad exemplar terrenus fertur haberi.. /Res fidei simplex, status est in ordine triplex./Lex humana duas indicit condiciones:/Nobilis et servus simili non lege tenentur./Nam primi duo sunt, alter regit, imperat alter;/Quorum praecepto respublica firma videtur./Sunt alii, quales constringit nulla potestas;/Crimina si fugiunt, quae regum sceptris coercent./Hi bellatores, tutores Ecclesiarum,/Defendunt vulgi majores atque minores,/Cunctos et sese parili sic more tumentur./Altera servorum divisio conditionum.*

R.

Hoc genus afflictum, nil possidet absque labore./Quis signis abaci numerando retexere possit/Servorum studium, cursus, tantosquelabores?

P.

Thesaurus, vestis, cunctis sunt pascua servi./Nam valet ingenuus sine servis vivere nullus.[...] Triplex ergo Dei domus est, quae creditur una./Nunc orant alii, pugnant, alii que laborant;/Quae tria sunt simul, et scissuram non patiuntur./Unius officio sic stant operata duorum/Alternis vicibus cunctis solamina praebent./Est igitur simplex talis connexio triplex:/Sic lex praevaluit, sic mundus pace quievit./Tabescunt leges, et pax jam defluit omnis” (*Patrologia Latina* vol. 141 [col. 0773 – 0783], pentru pasaje reproduce).

tează ea însăși⁵⁷. Asemenea raportări sînt mai numeroase în textul lui Mondeville decît cele pe care le putem aminti aici. Cele semnalate sînt, totuși, suficiente pentru a ne convinge de originalitatea deosebită a autorului, pe care i-o vom constata, imediat, și în altă privință.

Transpusă în plan *politic*, metafora ecleziologică și-a schimbat denumirea din *corpus Christi/Ecclesiae mysticum*, în *corpus Reipublice mysticum* – termen care, în mod limpede inspirat, dacă nu chiar determinat de precedentul, a fost inventat nu numai cu scopul vădit de a asocia comunității politice aceeași dimensiune eternă ca și a Bisericii, legitimînd-o simbolic și situînd-o pe același plan cu aceasta, dar și pentru a justifica ierarhiile existente, în frunte cu monarhul feudal⁵⁸.

Ipostaza politică a metaforei organologice este însă cu mult mai veche decît epoca pe care o avem aici în vedere⁵⁹. Originea ei – ca mai tuturor fundamentelor gîndirii medievale – se cuvine căutată în lumea greacă de la finele secolului al V-lea î. Hr., într-o literatură, al cărei numitor comun – ideea *armoniei* („homonoia”) – se întîlnește deopotrivă în scrierile sofistilor (Gorgias, Antiphon), ale istoricilor (Thukydides) și în unele fragmente din Democrit. Concepută drept unic antidot de natură a pune capăt discordiilor profunde care măcinau *polis*-urile grecești, restabilind înțelegerea dintre ele, armonia – care apare la autorii menționați corelată cu un cadru limitat și foarte specific (familie, oraș) – este, cu începere din veacul următor (al IV-lea î. Hr.) și de la Isokrates înainte, lărgită la ansamblul lumii grecești, în contextul amenințării persane comune. Nu îndeplinitor, după aceea, atingerea și apărarea stăruitoare a acestui deziderat au tîns să devină într-o măsură din ce în ce mai mare sarcinile primordiale ale omului de stat. Totuși în acest stadiu, analogia fățișă dintre „armonie” și corpul uman nu este încă prezentă. Singurele forme de expresie ale acestei apropieri sînt reprezentările și noțiunile din domeniul medical („boala”, „congestia”, „febra” etc.), utilizate pentru a descrie simptomele patologice ale vieții politice (ca, bunăoară, „agitația”). „Maladiile” vieții comunitare ajung astfel intim legate de maladiile corpului printr-o sinonimie care va supraviețui pînă tîrziu, spre finele Evului Mediu. Deabia în *Dialogurile* platoniciene („Republica” și, îndeosebi, „Timaios”), metafora corpului uman va fi pentru întîia dată limpede exprimată în corolație cu Statul.

Lui Platon, acesta îi apare cu atît mai desăvîrșit, cu cît imită în structurarea sa articularea corpului uman. În logica unei analogii care pune un semn de egalitate între unitatea

⁵⁷ Cf. Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 183 sqq și 189 sqq.

⁵⁸ Cf. Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^{ème} – XV^{ème} siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 244. Autorul consideră că, aplicată politicului, metafora corpului avea menirea de a sugera și diversificarea activităților socio-profesionale, specifică secolelor XII-XIII, fenomen care nu putea fi integrat modelului social organicist decît pe această cale.

⁵⁹ V. pentru informațiile din fragmentele care urmează erudita sinteză a lui Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978.

individului și aceea a statului, discipolul lui Socrates deosebește trei nivele ale sufletului, identice în rostul și poziția lor celor trei „clase” („stări”) constitutive cetății sale ideale⁶⁰. În același timp, pentru a descrie cât mai exact diferitele stări parcurse de evoluția statului, filosoful nu numai că întrebuințează, aidoma predecesorilor săi, numeroase noțiuni din domeniul medical, menite a defini semiologia corpului politic. În egală măsură, tocmai prin acest procedeu, el face încă un pas important în direcția acreditării omologiei dintre rolul profilactic-curativ al medicului și cel al omului de stat, contribuind astfel la crearea unei imagini – aceea a „regelui-medic” (*princeps/rex medicus rei publicae*) – care va avea parte în Evul Mediu de o popularitate deosebită.

Dacă la Platon metafora politică organicistă este destinată a sublinia, esențialmente, unitatea ca temei al analogiei dintre stat și organismul uman, la Aristotel, dimpotrivă, evocarea ei trimite stăruitor la alcătuirea entităților astfel corelate. Accentului pe *formă*, Stagiritul îi substituie interesul pentru *structura* celor două „corpuri”, autorul „Politicii” evidențiind metodic complexitatea și varietatea constitutivă, organizarea ierarhică, interdependența și complementaritatea elementelor care le compun. Altfel spus, dezvoltând imaginea organologică moștenită de la înaintașii săi, Aristotel subliniază dimensiunea *funcțională*, *fiziologică*, a organismului politic și uman, conceput de el, spre deosebire de Platon, nu doar ca suma părților sale componente, ci ca un întreg dotat cu o coerență proprie. Această interpretare reprezenta, în epocă, o noutate capitală. Acolo unde autorul „Republicii” vedea numai o simplă asemănare, la rigoare aleatorie, rivalul său constata o identitate de esență. Principiul organic al funcționării trupului omenesc nu este, pentru Aristotel, altfel decât principiul structurant la statului. Amîndouă sînt, în concepția sa, riguros identice, corpul politic avînd aceeași alcătuire ca orice ființă vie. Acesta este, de altfel, și motivul pentru care întemeietorul Liceului nu se mulțumește să uzeze doar de primul termen al comparației, pornind de la corp și ajungînd la stat. Procedînd și invers, el răstoarnă, uneori, raportul, folosind exemplul celui din urmă pentru a descrie conexiunile care predomină în cel dintîi.

Semnificativă pentru această nouă perspectivă este distincția făcută de filosof între organele dominante și cel subordonate (ierarhizare pe care o regăsim și la Platon, în forma amintitelor deosebiri stabilite de el între nivelele sufletului, respectiv ale „stărilor” sociale). Întocmai cum, afirmă Aristotel, în cadrul organismului există o ierarhie a organelor ale căror funcții (superioare și inferioare) sînt vitale pentru viață, la fel și în stat, există anumite părți (categoriile profesionale), a căror menire constă în îndeplinirea rosturilor necesare comunității. Organizarea lor reflectă aceeași ierarhie, unele exercitînd funcții administrative, altele funcții economice.

Contribuția aristotelică la dezvoltarea metaforei politice organiciste este prezentă, într-o ipostază mai complexă, și în sursele latine, fără, însă, ca acest lucru să îndreptățască în vreun fel afirmarea unei continuități directe, fie „programatică”, fie spontană, între ele. Gradul sporit de complexitate la care ne referim este sugerat mai întîi de aso-

⁶⁰ V. *infra*, n. 34.

cierea corpului cu mai multe tipuri de comunități umane (*civitas, rei publica, imperium*), inclusiv cu „poporul” și diversele „stări” sociale, ultima corelație fiind evocată ori de câte ori autorii (precum Cicero, de exemplu) doreau să sublinieze mai bine diferențierea internă a unei societăți. Pe de altă parte, în literatura latină, nu numai statul, ca atare, este în repetate rânduri descris în forma unei structuri organice. Aceași metaforă definește și părțile sale constitutive (Senatul, Poporul etc.), caracterizarea lor drept „corpuri” rămânând pînă astăzi un topos comun al vocabularului politic. În fine, ceea ce mai particularizează amintita sofisticare a metaforei politice în orizontul gândirii politice romane este și distincția – care se va transmite aidoma veacurilor următoare – dintre *corpus* și *caput*, însoțită, ca un complement indispensabil, de accentuarea statutului preeminent al celui din urmă (detaliu care, potrivit unor observații avizate, este întrutotul inedit, neavînd vreun corespondent în tradiția politică greacă și elenistică⁶¹). Întocmai cum trupul nu poate exista fără cap, tot astfel nici statul nu poate ființa fără un conducător, indiferent dacă acesta este o persoană sau un organism colectiv. Capul nu are, însă, în corpul uman și în cel politic, doar o înțietate simbolică. Pentru autorii latini din epoca Republicii și a Imperiului, importanța sa este conferită în primul rînd de rolul activ jucat de acest organ în ansamblul din care face parte, căruia îi determină nemijlocit, deopotrivă sănătatea și boala. Atît timp cît capul este sănătos, și membrele trupului sînt sănătoase. Boala sau disfuncționalitatea lui le afectează, de asemenea, pe toate. Pe de altă parte, absența capului, ori detașarea sa de corp atrag primejdia unei dizarmonii generale și, totodată, a distrugerii întregii comunități, pericol generat și de confruntarea mai multor capete pentru înțietate.

Interpretată dintr-un și mai accentuat unghi politic, această corespondență se adîncește, uneori, simțitor, asociindu-și relația dintre *rațiune* (ca parte a sufletului, *recte* a capului) și *lege*, inserată, tot ca la Cicero, într-o reflecție mai largă, referitoare la actul guvernării și conduita legislatorului. Aidoma rațiunii, care reglementează și temperează impulsurile trupului, asigurîndu-i o funcționare normală, legii (respectiv dreptul) îi revine același rol capital de conservare a unității întregului organism politic. Dacă statul este, în lipsa legii, neputincios, fiind incapabil de a asigura părților sale o corectă întrebuințare, nici corpul nu poate, fără rațiune, să-și condiționeze judicios membrele, a căror funcționalitate depinde în cel mai înalt grad de acest „vehicol” al impulsurilor. Pe de altă parte, menirea normativă („temperantă”) a legii și rațiunii impune capului (conducătorului politic) o cerință precisă: aceea de a veghea la sănătatea întregului, guvernînd, cu echitate, spre folosul tuturor. Sinonimia dintre funcția de conducere și terapia medicală apare astfel, și aici, cu toată claritatea, întărind contururile unei imagini care va face, precum am spus, o îndelungată carieră.

Intima corelație dintre corpul politic și cel uman, așa cum ni se înfățișează ea în tradiția romană, nu putea lăsa deoparte aspectul esențial al evoluției lor organice. Și în această privință, se poate constata o identitate perfectă. După modelul organismului uman, statul este și el investit cu un parcurs scândat de creștere, înflorire și decădere, în-

⁶¹ *Apud* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 27.

trutotul asemănător vieții. Singura diferență – dar considerabilă – dintre ființa umană și „corpul” politic constă în modul cum se încheie această evoluție. Dacă cea dintâi moare, perpetuându-se doar prin urmașii săi, statul este, în schimb, capabil de a începe un nou ciclu și de a-și adjudeca, aidoma Cosmosului, veșnicia, în măsura în care este orînduit în chip corespunzător. De aceea, dezvoltarea, judecată drept nemăsurată și imprevizibilă prin efectele ei, a statului roman în epoca imperială a fost de natură a stîrni, nu o dată, printre observatorii timpului, mari temeri în privința aptitudinii conducătorilor de a afla soluțiile cele mai indicate pentru a-l face să dureze, ceea ce, pentru unii dintre cercetătorii de astăzi constituie o dovadă convingătoare a faptului că reperul fundamental al analizei politice în perioada imperială a continuat să rămînă structura reprezentată de anticul *civitas (polis)*⁶².

Ar fi, desigur, o exagerare să se creadă că aceste interpretări greco-romane ale organizării politice cu ajutorul metaforei corporale s-au transmis întocmai Evului Mediu, în forma unei continuități liniare. O continuitate a existat, firește, numai că, aidoma întregii tradiții reflexive antice, ea a fost, cel puțin în faza timpurie a medievalității, parțială și, în mare măsură, imperfectă, distorsiunea temelor preluate datorîndu-se atît filtrului hermeneutic creștin, cît și intermediarilor înșiși, care au înlesnit această continuitate. De altfel, precum se știe, în cultură, împrumuturile și interferențele se cuvin, întotdeauna, analizate circumstanțiat, regula de urmărit aici fiind aceea a fragmentarului și preluării, nicidecum a integralității și fidelității actului de receptare. Două au fost filierele prin care metafora politică organologică s-a transmis Evului Mediu: interpretarea augustiniană a istoriei și comentariul lui Calcidius (neoplatonician creștin din secolele IV – V d. Hr.) la dialogul „Timaios”.

Pentru Augustin⁶³, dimensiunea corporală a „cetății terestre” (*civitas terrena*) – identificată de el cu Imperiul roman – rezultă din însăși structura ei compozită: părțile care o compun (în speță teritoriile dependente de Roma) sînt organic legate unele de altele, relație ce conferă „armonie” întregului, asigurînd unitatea statului roman. Armonia nu constituie, așa cum o vede autorul „Confesiunilor”, rezultatul unei anumite politici sau, în orice caz, nu numai atît. Ea este, de fapt, o *ordine naturală* proprie tuturor ființelor, orice dezbinare a „organelor” componente fiind o sfidare a acestei legi. În același timp, ea reprezintă nivelul cel mai înalt atins de „expresiile armonice” situate pe treptele intermediare (de exemplu, familia), a căror concordie constituie un model pentru coerența statului.

Natura organică a „cetății terestre” reiese și din supunerea ei față de legea evoluției și a schimbării, potrivit ciclurilor naturale ale creșterii, înfloririi și decăderii. Ea are, așadar, un început și un sfîrșit, chiar dacă acesta din urmă nu poate fi nici calculat și nici anticipat de către oameni (ci numai de Dumnezeu).

Spre deosebire de ea, „cetatea lui Dumnezeu” (*civitas dei*) este eternă, părțile sale constitutive – de asemenea organic corelate – conservîndu-și interdependența și după

⁶² *Ibidem*, p. 31-33.

⁶³ *Ibid.*, p. 47 sqq.

moarte. Pe urmele Apostolului Pavel, Augustin se referă și el la complementul divin al „cetății terestre” ca la un *membrum/corpus Christi* sau *ecclesia*, care îl are drept „cap” (*caput*) pe Hristos însuși, factor generator al întregului trup și al funcțiilor sale organice⁶⁴.

Dacă utilizarea augustiniană a metaforei corporale nu aduce, în esență, nici o schimbare semnificativă interpretărilor greco-romane și pauliniene pe care se întemeiază, nu același lucru se poate spune despre comentariul lui Calcidius⁶⁵. Cea dintâi modificare a metaforei, care transpune aici, îi privește însăși structura. În timp ce la Platon și Aristotel, relația care o evidențiază era una binară, între *corpul uman* și *corpul statului*, la amintitul autor ea devine ternară, între om, Stat și Cosmos, toate cele trei entități avînd o structură organică și ierarhică nu numai absolut identică, ci și reciproc reflectată: o instanță dominantă (Dumnezeu în Cosmos, capul în organismul uman, Senatul în cadrul statului), una intermediară (îngerii, inima, războinicii), cu rolul de a transmite directivele „vîrfului”, alta inferioară, a cărei funcție este de a urma întocmai prescripțiile superioare. Ei îi corespund, pe rînd, ființa umană în Cosmos, organele subalterne în ființa umană și meșteșugarii în „corpul politic” (poziție care, în trecut fie spus, pune cum nu se poate mai grăitor în lumină mediocra valorizare a muncii în Antichitatea tîrzie). Premisa transparentă a acestei imagini tripartite este că trupul uman (microcosmosul) reprezintă oglinda fidelă a Universului (macrocosmosului) – corelație absentă în opera platoniciană, dar apărută ulterior, în mediile culturale elenistice – și, pe de altă parte, un model pentru construcția statului (aceasta din urmă reflectîndu-se și în structurarea sufletului, definită, în virtutea aceleiași corespodente a nivelelor, prin *rațiune* – localizată în cap –, *curaj* – situat în inimă – și *poștele* necuviincioase, corespunzătoare celei mai de jos trepte). În al doilea rînd, se cuvine să remarcăm aici însemnătatea acordată de autor *inimii*, a cărei centralitate este pentru prima dată menționată în legătură cu o structură cosmică și politică organică, chiar dacă funcția directoare este, în continuare, atribuită capului. Acest amănunt va reapare, în Evul Mediu, de la un anumit moment înainte, cu toată vigoarea, producînd, după cum vom vedea, o adevărată mutație în metafora politică organologică. În fine, în ceea ce privește noutatea interpretării calcidienne mai este cazul să notăm și faptul că, în comparație cu reprezentările organologice mai timpurii, care accentuau, cum am constatat, armonia părților componente, comentariul la care ne referim, dezvoltînd interpretarea aristotelică, reliefează cu precădere aspectul *ierarhic* al aranjării organelor față de cap, în conformitate afît cu logica mai sus amintitei omologii ternare, cît și cu „desfășurarea” verticală a perspectivei pe care ea o introduce. Paralelismul dintre diversele „stări” ale statului, organele corpului omenesc și dispunerea entităților celeste va deveni o structură fundamentală a discursului teologico-politic medieval, constituind și

⁶⁴ Este interesant de observat că această precizare anatomică în relație cu „cetatea” divină” nu se oglindește și la nivelul „cetății terestre”: referirile lui Augustin la „capul” dominant al acesteia sînt, practic, inexistente.

⁶⁵ Cf. Tilman Struve, *op. cit.*, p. 67-79.

un important punct de legătură cu teoriile referitoare la „ordinele” constitutive ale societății creștine.

Civilizația medievală nu-și va însuși, la început, toate aceste interpretări. În perioada ei timpurie, viziunea dominantă nu va fi aceea a unui corp politic autonom, ci, potrivit exegezei augustinienne, imbricat în structura mai cuprinzătoare a Bisericii, interpretată, după tradiția pauliniană, ca „trup al lui Hristos” sau comunitate a tuturor credincioșilor. Va trebui să așteptăm evenimentele celui de-al XI-lea veac, pentru a constata apariția celor dintâi utilizări ale metaforei eclesiologice în relație cu o alcătuire politică aflată într-un proces din ce în ce mai rapid de individualizare.

Unul din cele mai timpurii exemple în acest sens datează din perioada Ceartei pentru Învieștură, autorul ei – un anonim partizan al Imperiului – pretinzând că entitatea pe care o reprezenta forma *unum corpus reipublicae*. La mijlocul secolului al XIII-lea, la Vincent de Beauvais, formularea apare sensibil schimbată (*corpus reipublicae mysticum*), într-un sens care denotă clar transferul din domeniul eclesiastic⁶⁶. În perioada următoare, aidoma omonimului său, „corpul mistic” al statului a dobândit și o conotație juridică (de „persoană fictivă”), expresia inițială (*corpus mysticum*) începând a fi folosită alternativ cu termeni precum *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus representatum* etc., toți cu un evident caracter legal. Acest transfer din plan religios în plan juridic al metaforei organice a avut un efect covârșitor. Conjugându-se și cu aristotelismul, care a asociat lui *corpus mysticum* înțelesul unui „corp politic” sau „corp moral și politic”, investit cu o finalitate pur naturală, „vizibilă”, doctrina „regatului ca un corp” și-a pierdut dimensiunea corporală, reconstituindu-se în ipostază corporativă a unei *universitas*, al cărei atribut mistic, restrâns acum la un nivel strict terestru, continua, desigur, să denote specificul transcendent al guvernării, dar al uneia care nu se mai înrădăcina într-un „dincolo” inaccesibil, ci în natura transpersonală și atemporală (deci perpetuă), a Statului terestru. Schițată încă din secolul al XIII-lea, această schimbare de sens s-a confirmat două veacuri mai târziu, prefigurând gândirea politică modernă⁶⁷.

În ipostaza ei „scripturată”, imaginea „regatului ca un corp” se regăsește într-o formă aproape clasică de expresie în faimosul tratat *Polycraticus*⁶⁸ al nu mai puțin celebrului

⁶⁶ Cf. *Speculum doctrinale*, apud Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 208, n. 43. Aceeași expresie se întâlnește și la franciscanul Gilbert din Tournai, contemporan cu Vincent și autor al unui tratat intitulat *Eruditio regnum et principum*. Interesant este, însă, faptul că, în timp ce franciscanul se referă la „stat” ca la un corp mistic în cadrul corpului mistic al Bisericii (înțeleasă ca o comunitate a tuturor credincioșilor), Vincent din Beauvais vorbește despre același lucru ca despre un corp mistic în sine (*ibidem*, p. 208).

⁶⁷ Pentru întreaga demonstrație, *ibid.*, p. 302-312. De asemenea, v. studiul lui Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere și postfață de Vasile Tonoiu, București, Ed. Științifică, 1995 – o excelentă și convingătoare analiză a genezei modernității, interpretată ca un proces de prelucrare și reciclare a materialelor teologice.

⁶⁸ Titlul complet al scrierii (terminată în 1159 și numărând, după unele estimări, aproximativ 250.000 de cuvinte) este *Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* („Poly-

John din Salisbury (Joannes Saresberiensis) (cca. 1119-1180). Educat în atmosfera intelectuală a Universității din Paris și a școlii din Chartres (unde se pare că a studiat cândva, între anii 1132 și 1140), prezent, după aceea, în entourageul arhiepiscopului Theobald de Canterbury și în imediata apropiere a lui Thomas Becket (al cărui secretar a fost și căruia i-a rămas fidel până la moarte⁶⁹). John din Salisbury scrie – faptul e cît se poate de semnificativ – în perioada dominată de „renașterea” culturală a celui de-al XII-lea veac și marcată de apogeul regalității angevine, cînd disputa dintre Becket și regele său nu întunecase încă orizontul vieții politice insulare, iar fidelitatea autorului față de ambele tipuri de autoritate instituită – laică și religioasă – nu ajunsese încă a-l pune în dilematica situație de a alege persoana căreia să-i dedice serviciile. Așa se explică de ce opera sa divulgă un spectru larg de lecturi și influențe, ideile dobîndite pe parcursul formației sale cărturărești și inspirate de raporturile politice la vîrf din monarhia engleză (în proximitatea cărora s-a situat și la evoluția cărora a fost martor), conjugîndu-se în cadrul ei, sistematic, cu sugestiile extrase din operele lui Vergilius, Suetonius, Plutarh sau Plinius, fără a mai vorbi de Terențiu și Petronius, ale căror scrieri, de asemenea, i-au oferit canonicului englez numeroase modele⁷⁰. În plus, autorul probează ample cunoștințe de istorie greacă și romană, o judecată politică realistă și o perspicacitate deosebită în cîntărirea oamenilor și a lucrurilor, ceea ce face din cărțile sale (pe lîngă scrierea deja menționată, John din Salisbury este și autorul unui *Metalogicon*) documente cu atît mai prețioase, sporindu-le considerabil interesul⁷¹.

craticus sau despre fleacurile curtenilor și urmele filosofilor”; cf. *Patrologia Latina*, vol. 199 [col. 0379 – 0822D]; Joseph Canning, *op. cit.*, p. 110-111). Ea a fost considerată drept „prima operă completă de teorie politică scrisă în Evul Mediu” (Michael Camille, *op. cit.*, loc. cit., p. 68).

⁶⁹ Secretar al lui Becket, John din Salisbury și-a însoțit protectorul pe continent, în timpul exilului acestuia, unde se pare că a și rămas după 1176, de vreme ce, în același an, el devine episcop de Chartres, funcție pe care o va păstra, după toate aparențele, pînă la stingerea sa din viață, patru ani mai tîrziu (Pentru biografia personajului și ambianța culturală din epoca sa, v. *inter alia* Christopher Brooke, *John of Salisbury and his world* și Pierre Riché, *Jean de Salisbury et le monde scolaire du XII^e siècle*, ambele în vol. *The world of John of Salisbury*. Edited by Michael Wilks, Basil and Blackwell, Oxford, 1984, p. 1-20, respectiv 39-62; cf., de asemenea, John Bowle, *op. cit.*, p. 184 și Joseph Canning, *op. cit.*, p. 111. Nu toți autorii sînt de acord cu prezența autorului, ca student, la Chartres.).

⁷⁰ Autorul îi citează pe clasici mai mult de 1000 de ori, mai des decît Biblia și pe Părinți. Citorii scrierii au fost atît de impresionați de amplele cunoștințe ale autorului, încît unii – ca, bunăoară, Vitalis de Furno, la începutul secolului al XIV-lea – au crezut chiar că *Polycraticus* fusese scris în Antichitate (cf. J. H. Burns, *op. cit.*, p. 309).

⁷¹ De altfel, *Polycraticus* nu este doar un simplu tratat general despre guvernare și organizarea puterii în cadrul regatului englez. El ne oferă, de asemenea (poate chiar în primul rînd) prețioase informații și despre moravurile epocii, obiceiurile nobilimii engleze, credințele sociale dominante (în astrologie, profeții, vise etc.) și practicile menite a le da relief, despre justiție și administrarea ei, despre „fiziologia” carieriştilor, a ambițioșilor și ipocriților, precum și despre o serie întreagă de alte elemente, care conferă cărții valoarea unei autentice mărturii (John Bowle, *op. cit.*, p. 185, n. 1). După cum s-a observat, scrierea – compusă, de fapt, din mai multe părți, redactate separat, în

Potrivit autorului englez, „Statul este, după cum îi place lui Plutarh⁷² [să arate], acel corp care este însuflețit prin dar divin, și [care] acționează din imboldul celei mai înalte echități și este guvernat de cumpătarea rațiunii. Acele [lucruri] care într-adevăr instituie și inspiră în noi cultivarea credinței și ne transmit cultul lui Dumnezeu (ca să nu spunem al zeilor, după Plutarh), dețin locul sufletului în corpul Statului. Într-adevăr, cei ce veghează la cultul religiei s-ar cuveni priviți și venerați ca sufletul corpului. Cine oare se îndoiește [că] slujitorii sfințeniei lui Dumnezeu sînt delegații lui? Așadar, după cum sufletul are înțietate [asupra] întregului corp: tot așa aceia pe care acela [Plutarh – n. ns., Al-F. P.] îi numește prefecții pietății comandă întregului corp...”

„Principele, într-adevăr, deține locul capului în Stat, [fiind] supus numai lui Dumnezeu și celor care acționează în locul lui pe pămînt, deoarece și în corpul omenesc capul este animat și guvernat de suflet. Locul inimii îl deține senatul, de la care încep lucrările bune și rele. Îndatoririle ochilor, urechilor și limbii și le atribuie judecătorii și guverna-

perioade diferite și puse cap la cap în 1159 – pare preocupată mai puțin de particularitățile și modalitățile obiective de funcționare a puterii și instituțiilor acesteia, cît de conduita și moravurile oamenilor de curte. Prin aceasta, *Polycraticus* aparține în mod evident textelor de tip *specula*, destinate principilor și slujitorilor lor, avînd ca scop îndreptarea anumitor neajunsuri morale prin învățăminte filosofice și exemple de comportare corectă. Pe de altă parte, ea probează și o puternică înrîurire directă a dreptului roman, căruia episcopul de Chartres îi atribuia calitatea de a fi, după cum a observat Walter Ullmann, instrumentul cel mai în măsură de a apăra în mod plauzibil și persuasiv forma monarhică de guvernare (*apud* J. H. Burns, *op. cit.*, p. 199, 310-311).

⁷² John din Salisbury însuși și-a prezentat aserțiunile (și îndeosebi pe cele din Cartea a V-a și a VI-a a tratatului său) ca întemeindu-se pe o presupusă scriere a lui Plutarh, *Institutio Traiani*, despre care specialiștii contemporani au discutat îndelung dacă este o operă originală a istoricului grec, un text apocrif produs la finele Antichității sau o pură invenție a clericului englez însuși (care, spre a fi mai convingător cu atribuirea postulată, pare a fi inserat deliberat în text o serie de termeni anacronici – „senat”, „chestorii” – incompatibili cu realitățile instituționale și politice ale Evului Mediu). Opinia generală este că ar fi vorba aici, în cel mai bun caz, de o ficțiune (scrierea în cauză nemaifiind menționată în altă parte), elaborată de autor cu scopul de a conferi ideilor sale o mai mare greutate. Cît privește, însă, influențele ciceroniene, vergiliene sau platoniciene (ultimele ajunse, probabil, la John din Salisbury pe filiera comentariului lui Guillaume din Conches (cca. 1080-1154) la *Timaios (Glosae super Platonem)*, același autor fiind și interpretul unei glose a lui Macrobius la *Somnium Scipionis (Glosae super Macrobius)*, de asemenea cunoscută călugărului englez), acestea sînt cît se poate de reale. De altfel, corespondențele stabilite de autorul lui *Polycraticus* între membrele corpului uman și cele ale corpului politic (*v. infra*) sînt frapant de asemănătoare cu cele prezente în glosele platoniciene ale lui Guillaume din Conches, singura lor deosebire constînd în identificarea, de către ultimul, a unui al patrulea grup, format din țărani, păstori și vînători, asemănați „picioarelor” statului și creditați cu o funcție nutritivă (detaliu care marchează, indiscutabil, un pas important în direcția reabilitării unor profesii inițial conotate negativ și, în general, a revalorizării muncii; *v. mai pe larg supra*, cap. 4). Tilman Struve vede aici o dovadă convingătoare că John din Salisbury a fost puternic influențat în redactarea *Polycraticului*, de profesorul său din Chartres (*cf. op. cit.*, p. 126. De asemenea, Joseph Canning, *op. cit.*, p. 112 și Jacques Le Goff, *Head or Heart?*, *loc. cit.*, p. 17-18, care este și el de părere că fragmentul prezentat de John din Salisbury drept un text antic original este, de fapt, o pastişă a autorului însuși).

torii provinciilor. Funcționarii și soldații corespund mâinilor. Cei care întotdeauna îl sprijină pe principe sînt asemenați coastelor. Pe chestori și greșeri, nu îi numesc pe aceia, zic, care păzesc temnițele, ci [pe] administratorii lucrurilor private [Plutarh îi] raportează [la] imaginea stomacului și intestinelor. Dacă acestea adună [bogăție] cu mare lăcomie, și păstrează cu încăpăținare cele adunate, generează boli nenumărate și incurabile, astfel încît, prin stricăciunea lor ruina întregului corp devine o amenințare. Picioarelor care, într-adevăr, fără încetare se sprijină pe pămînt, le corespund țăranii, cărora grija capului cu afit mai mult [le] este necesară, cu cît [ei] descoperă mai multe piedici în timp ce pășesc pe pămînt în ascultarea corpului și acestora, care înalță, mențin și mișcă înainte povara întregului corp, se cuvine mai cu dreptate, sufragiul apărătorilor”⁷³. Sănătatea comunității – scrie autorul – va fi puternică și înfloritoare atunci și

⁷³ Iată integral fragmentul în limba latină: „*Est autem Respublica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt, et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) caeremonias tradunt, vicem animae in corpore Reipublicae obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit? Porro sicut anima totius habet corporis principatum: ita et hi, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt...*”.

„*Princeps vero capitis in Republica obtinet locum, uni subjectus Deo, et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in humano corpore, ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium, et linguae officia, sibi vindicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper assistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses, non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum, ad ventris et intestinorum refert imaginem. Quae si immensa aviditate congesserint et congesta tenacius reservaverint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut vitio eorum totius corporis ruina imminet. Pedibus vero solo jugiter inhaerentibus, agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque justius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent, et promovent molem*” (Patrologia Latina, vol. 199 [col. 0540B – 0541A]. De asemenea, Keith Sidwell, *Reading Medieval Latin*, Cambridge University Press, 1995, p. 297-298, unde fragmentul este retranscris, cu ușoare modificări, în grafia latinei medievale: “*Est autem res publica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) caeremonias tradunt, vicem animae in corpore rei publicae obtinent. Illos vero qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit? Porro, sicut anima totius habet corporis principatum, ita et hii, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt...*”.

„*Princeps vero capitis in res publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium et linguae officia sibi vindicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses*

numai atunci cînd membrele superioare le vor proteja pe cele inferioare, iar cele inferioare vor răspunde cu credință și pe deplin în aceeași măsură cererilor drepte ale celor superioare. Încarnînd „puterea publică” (*res publica*), principele depinde de puterea tuturor și pentru ca puterea sa proprie să nu slăbească, el trebuie să păstreze sănătatea tuturor membrilor. John din Salisbury mai adaugă faptul că întreaga comunitate este susținută de Legi, al căror braț îi poate urmări, la nevoie, deopotrivă pe dușmani și cetățeni.

Mai multe lucruri transpar din acest extraordinar de interesant text. Primul îl reprezintă, desigur, chiar mutația produsă la nivelul însuși al referentului corporal. Deși autorul este un cleric, iar protectorul său – căruia, de altfel, îi dedică și cartea – un înalt ierarh, nu Biserica, în ansamblu, este corpul despre care vorbește aici John din Salisbury, ci *statul monarhic*. Nu Hristos sau vicarul său joacă rolul capului, ci *principele temporal*. Membrii clerului – „*prefecții pietății*” – își păstrează, desigur, înființarea, scoasă și mai bine în evidență prin asemănarea lor cu sufletul, care guvernează întregul corp. Statul despre a cărui funcționare teoretizează episcopul de Chartres nu ajunsese încă, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, a fi conceput ca autonom. Cu toate acestea, preeminența sa discursivă nu apare aici mai puțin limpede, ceea ce legitimează concluzia că *Polycraticus* poate fi fără greș considerat drept cea dintîi expunere sistematică a ideologiei laice a puterii și a organizării sociale, într-o formă care anticipează, dar fără a le prefigura, analizele din veacul al XIV-lea⁷⁴. Dacă mai era nevoie de vreo dovadă spre a ne

ses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum priuatarum) ad uentris et intestinorum refert imaginem. Quae, si immensa auuiditate congegesserint et congesta tenacius reseruauerint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut uitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus uero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis prouidentia tanto magis necessaria est, quo plura inueniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent et promouent molem.” Același pasaj în limba latină se află și la Joseph Canning, *op. cit.*, p. 111-112 și n. 87; John Bowle, *op. cit.*, p. 186-187; Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 191-192. Cea mai bună ediție integrală a scrierii pe care o discutăm, îi aparține lui Clemens C. I. Webb: *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Polycratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*. Recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus intruxit Clemens C.I. Webb, A. M., Tom I – II, Oxonii, 1909. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main, 1965. Cele mai ilustrative pasaje în limba latină sînt de găsit și la Tilman Struve, *op. cit.*, p. 123-148, în note. De asemenea, v. *The Portable Medieval Reader*, edited, and with an introduction, by James Bruce Ross and Mary Martin McLaughlin, New York, The Viking Press, 1972, p. 47-49, 129-130, cu fragmente din versiunea engleză a textului, provenind din ediția demnă de încredere – și cea mai des citată – a lui John Dickinson (*The Statesman's Book of John of Salisbury*. Being the Fourth, Fifth, and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eighth books of the *Polycraticus*. Translated into English with an Introduction by John Dickinson, A. M., Ph. D., Alfred A. Knopf, New York, 1927. Mulțumim d-relor Diana Terchea și Camelia Sărbușcă, pentru verificarea tuturor traducerilor din limba latină prezente în acest volum, precum și d-nei Doina Doroftei pentru sugestii utile în aceeași privință).

⁷⁴ Constatarea este confirmată și de faptul că, deși subliniază primatul clerului în corpul politic, John din Salisbury nu întrebuițează analogia pe care se întemeiază acest primat (clerul = sufletul) în sensul ei gregorian, clasic, cu scopul de a demonstra preeminența *absolută* a Bisericii

convinge de faptul că expresiile desacralizate ale politicului și socialului, devenite curente mai târziu, au apărut și s-au dezvoltat nu în afara și în opoziție cu religiosul, ci ca urmare a unei reflecții sistematice asupra datelor lui, aceasta este, cu siguranță, printre cele mai revelatoare. Considerațiile lui John din Salisbury despre rolul principelui și atribuțiile sale și-au asociat în secolele următoare ipostaze pe care autorul lor era departe de a le bănuî.

A doua noutate pe care o acreditează textul învățatului cleric constă în descoperirea potrivit căreia funcționarea mecanismului social și politic depinde de un organ motor, el însuși complex, care este *curtea*⁷⁵. Înțelegem mai exact, de aici, sensul întregii sale lucrări: ea nu este o simplă evocare, o descriere de circumstanță a unui model ideologic, oarecum de tipul celei adalbéroniene. După cum, de altfel, s-a și observat⁷⁶, ea este, în realitate, o „oglină a curții” (*speculum curiae*) înțeleasă ca sistem multiplicat – „poli-cratic” – al puterii, al cărei exercițiu eficient implică nu numai aptitudinile principelui – „capul” suveran –, ci și priceperea și devotamentul tuturor agenților săi „corporali”. Proasta funcționare a sistemului trebuie, desigur, pusă în primul rând pe seama organului tutelar. Dar, ea poate veni și de la membre, ceea ce-l obligă pe principe să vegheze atent la sănătatea lor. Deși, prin afinități și interese John din Salisbury pare a fi fost mai curînd un „gregorian” și, ca atare, un apărător convins – dar nu fanatic – al drepturilor suprema-tiste ale clerului (altfel, solidaritatea sa indefectibilă cu Becket nici nu ar putea fi expli-cată), prin tipul de reflecție pe care-l transmite prin *Polycraticus*, el inaugurează, cum am văzut și mai sus, un nou mod de interpretare a raporturilor de putere la nivelul tem-poralului, evaluate din unghiul unei însemnătăți sporite, care îl situează fără greș în a-vangarda gîndirii politice a epocii.

Acest unghi inedit din care concepe John din Salisbury relațiile politice provine, ne-greșit, dintr-o nouă perspectivă asupra metaforei corporale însăși, iar contribuția autoru-lui la dezvoltarea ei reprezintă, fără tăgadă, aspectul cel mai important al textului pe care

asupra Statului. Nuanța pe care el i-o asociază, aceea referitoare la autoritatea supremă a lui Dumnezeu, care inspiră și pune în mișcare și sufletul (deci și pe membrii clerului), relativizează simțitor această supremație (v. în acest sens Tilman Struve, *op. cit.*, p. 125, 139-140; idem, *The importance of the organism in the political theory of John of Salisbury in The world of John of Salisbury...*, p. 314 *sqq.*). O opinie ușor diferită este formulată de Michel Senellart, potrivit căruia, deși John din Salisbury este „primul autor care, încă din secolul al XII-lea, a comparat Statul cu un organism viu” ideile sale rămîn totuși strîns legate de teologie, în pofida încrederii manifestată de el în raționalitatea lumii. În acest sens, *Polycraticus* îi apare autorului francez mai curînd ca un „text reacționar”, rod al unui original efort „de a adapta o gîndire hierocratică, concepută în funcție de iminența sfîrșitului lumii, la structurile unei temporalități tot mai deschise”, decît ca o sfidare a modului tradițional de gîndire; cf. *Artele guvernării. De la concepul de „regimen” medieval la cel de guvernare*. Traducere din limba franceză de Sanda Oprescu, București, Ed. Meri-diane, 1998, p. 130. Același punct de vedere, mai succint expus, și la Charles Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, X^e – XIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1933, p. 130-134).

⁷⁵ Cf. Georges Duby, *Cele trei ordine...*, p. 366 *sqq.*

⁷⁶ *Ibidem*, p. 367.

il subscris. Cantitativă, mai întâi, această contribuție constă într-o extrem de amănunțită repertoriere a corespondențelor dintre părțile corpului și componentele statului monarhic, fără vreo asemănare, prin amploare, cu ceea ce făcuseră, în aceeași privință, predecesorii săi. Din acest unghi, *Polycraticus* reprezintă un indiciu perfect al procesului de hipertrofieri progresivă a structurilor și funcțiilor politice, caracteristic monarhiilor feudale din secolele XII – XIII, atât în Anglia, cât și pe continent. Dar, textul lui John din Salisbury nu evocă numai o viziune anatomică a celor două „corpuri”. El oglindește, în egală măsură – mai corect spus ar fi în primul rând – și o concepție fiziologică despre organism, preocupată de a scoate la iveală modul de funcționare a statului, prin analogie cu trupul uman. Potrivit unor cercetări relativ recente⁷⁷, tocmai aici se cuvine căutat sensul major al lui *Polycraticus*. John din Salisbury nu se mulțumește doar să pună în paralel organele statului cu cele ale corpului. Mai mult decât suma părților sale componente, comunitatea politică îi apare canonicului din Chartres drept rezultanta interdependenței și a reciprocității funcțiilor dintre organe, fiecare jucînd un rol vital pentru bunăstarea și armonia întregului corp. Principiul subordonării ierarhice a organelor rămîne, firește, unul constitutiv, nefiind anulat sau diminuat de recunoașterea egalei lor îndreptățiri funcționale. Spre deosebire, însă, de modelele clasice de la care se revendică autorul, la John din Salisbury acest principiu apare ca fiind secundar în raport cu scopul suprem al funcționării întregii „mașinării” organice, care este „binele colectiv” al tuturor părților componente. Tocmai prin aceasta, marchează *Polycraticus*, schimbarea radicală în reflecția teologico-politică medievală, pe care am constatat-o mai sus: pledoaria implicită a textului vizează nu atât precedența folosului comun față de interesele private (recunoscută și de autorii mai vechi), cât, mai ales, acreditarea imaginii unui stat conceput ca o entitate ale cărei țeluri sînt coextensive cu binele social cel mai înalt. Așa se și explică de ce autorul nu discută doar despre calitățile conducătorului (regelui) potrivit modelului tradițional, oferit de „oglinzile principilor”. Pe lângă virtuțile „capului”, ceea ce îl preocupă pe John din Salisbury sînt – precum am văzut – și calitățile morale și comportamentul social al „curtenilor”, considerate la fel de importante pentru o bună guvernare.

În fine, se mai cuvine să observăm că felul în care canonicul englez concepe organizarea ansamblului social și, îndeosebi, repartitia principalelor funcții în cadrul statului (între „principe”, adică regele și ipoteticul „senat”) confirmă importanța deținută de binomul „cap-inimă” în imaginarul politic medieval. În același timp, conotațiile evident peiorative atașate de autor stomacului și intestinelor (a căror constipație este considerată semnul unuia din păcatele capitale – avariția – și, implicit, indiciul lipsei de generozitate, care constituia o valoare fundamentală, deopotrivă socială și religioasă) subliniază, o dată mai mult, distanța considerabilă adoptată de medievalitate față de sistemul antic de

⁷⁷ Cf. Cary J. Nederman, *The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's „Polycraticus”*, „History of Political Thought”, vol. VIII, N° 2, Summer 1987, p. 211-223. De asemenea, Tilman Struve, *op. cit.*, p. 129, unde evidențierea aceleiași particularități a textului (cartea lui Struve a fost publicată, reamintim, în 1978) contrazice pretenția la paternitate asumată în această privință de Nederman.

interpretare, care rezervase organelor interne (în special ficatului), în concepția despre ierarhia internă a corpului, principala semnificație⁷⁸. Demn de semnalat este însă și faptul că viziunea lui John din Salisbury despre structura societății nu era deloc diferită de modul în care vedea medicina antică alcătuirea trupului omenesc. Mai mult, chiar, există între ele o concordanță aproape perfectă, care merită a fi relevată. Potrivit lui Oribasus, Soranos și Galienus, de pildă, toate organele interne ale ființei umane se caracterizau printr-o solidaritate funcțională extrem de strânsă, comunicînd direct sau indirect între ele și constituind, laolaltă, un sistem circulator deosebit de complex, care asigura menținerea *pneumei* („suflul vital”) și, implicit, supraviețuirea. Dacă în corpul social regele avea înființarea și, totodată, răspunderea cea mai înaltă, în corpul închipuit de medici creierul deținea aceeași poziție, funcția sa fiind de a transforma „suflul vital” interior, răspîdit în trup prin acțiunea lichidelor organismului (sîngele, sperma), într-un soi de „pneuma psihică”, considerată la fel de importantă pentru echilibrul biologic ca și aceea organică. Analogiile de acest fel, ale scrierii lui John din Salisbury cu viziuni mai vechi, de sorginte antică, sînt nenumărate, trădînd o dată în plus sursele din care s-a inspirat, probabil, autorul englez în redactarea operei sale ori, cel puțin, forța de sugestie a ambianței culturale din perioada în care a trăit.

După John din Salisbury, în secolul al XII-lea, metafora politică organicistă a fost reluată în epocă și în veacurile următoare de nenumărate ori, devenind, cu variantele de rigoare, un adevărat laitmotiv al literaturii medievale, fie că este vorba de „oglinzile” principilor (*specula*), de lucrările teologice subscrise de Toma d'Aquino sau – mai tîrziu – de tratatele de specialitate, ca cel – deja menționat – de chirurgie, redactat de Henri de Mondeville către 1306-1320. În *De institutio novitiorum*, de exemplu, elaborat de Hugues de Saint-Victor în același secol cu *Polycraticus*, dar înaintea acestuia (autorul a trăit între cca. 1096 și 1140/1141), tema pe care urma să o evoce autorul englez apare întocmai, cu singura – dar esențială – excepție a inversării termenilor fundamentali ai metaforei: dacă la John din Salisbury enumerarea părților corpului omenesc avea să sugereze funcția esențială îndeplinită de fiecare componentă socială și administrativă a regatului, canonicul francez, dimpotrivă, descrie membrele *reale* ale trupului, insistînd asupra „guvernării” (*regere*) pe care rațiunea, aidoma regelui, trebuie să le-o impună tuturor prin mijlocirea disciplinei. Întorcînd pe dos modelul organicist dar static al regatului evocat de contemporanul său englez, Hugues construiește astfel o imagine *dinamică* a corpului omenesc, definit prin gesturi ordonate de membrele sale. O variantă foarte asemănătoare, dar, de astă dată, a corpului *dereglat* poate fi întîlnită și la un alt autor din aceeași epocă, tot insular, numit Pseudo John din Salisbury, probabil din cauza similitudinii aparte a scrierii sale (intitulată *De membris conspirantibus*) cu *Polycraticus*, de ca-

⁷⁸ Potrivit observației lui Jacques Le Goff, repudierea de către creștinism a tuturor formelor de deviație păgînă a anihilat complet prestigiul cu care fusese investit ficatul în practicile augurilor, conferindu-i în schimb un sens apăsător negativ de sălaș al voluptății și concupiscentei, situat, alături de stomac și intestine, în zona *inferioară* a corpului, global conotată într-o manieră tot atît de negativă (Jacques Le Goff, *Head or Heart?*, loc. cit., p. 20).

re am vorbit⁷⁹. Urmărind să înfățișeze efectele devastatoare asupra armoniei regatului pe care le-ar putea avea o eventuală discordie dintre supuși și putere sau dintre factorii guvernării și luînd drept exemplu corpul omenesc, anonimul autor imaginează o situație în care tirania stomacului, prin care acesta își „asumase” în cadrul organismului depline puteri, este pusă în cauză de limbă. Atacat în acest fel, stomacul ripostează spunînd că poziția sa mediană (*a medio*) în corpul omenesc îl face cel mai indicat pentru a stabili măsura (*tenere modum*) întregului trup, punîndu-l la adăpost de excese sau de privațiuni abuzive, care ar genera toate relele. Nu soluționarea conflictului interesează în cadrul de față. Merită, totuși, încă o dată, observată aici, pe lângă semnificativa reabilitare a stomacului însoțind aceeași metaforă „corporală” (care era, precum se vede, extrem de uzitată), și similitudinea frapantă a povestirii menționate cu aceea mai veche, legată de numele lui Menenius Agrippa – semn că autorul la care ne referim nu era, nici el, străin de temele clasice de inspirație.

Secolul al XIV-lea marchează, la începutul său și mai ales în Franța, o multiplicare destul de însemnată, dar nu fără unele schimbări majore, a imaginilor organiciste ale regatului, simptom cert al evoluțiilor prin care trece în perioada respectivă regalitatea capetiană și, totodată, al procesului lent de edificare a statului centralizat. Un tratat anonim din 1302, bunăoară, intitulat *Rex pacificus*⁸⁰ (produs în contextul conflictului dintre Filip al IV-lea și Bonifaciu al VIII-lea, pentru a proba drepturile preeminente ale regelui în raport cu Papalitatea) reia pe larg tradiționala comparație a omului-microcosmos și imaginea corpului uman ca simbol al organismului social, dar – fapt semnificativ – în cadrul unei extrem de interesante – și novatoare – analize, în care tradiționalul raport dintre *cap* și *inimă* – organe considerate esențiale pentru buna funcționare a întregului sistem politic și social –, deși continuă să dețină un loc central, apare de astă dată inversat, în favoarea *ultimului* termen⁸¹. Spre deosebire de *Polycraticus*, care, după cum am văzut, identi-

⁷⁹ *Patrologia Latina* include scrierea printre cele ale autorului *Polycraticului* (vol. 199 [col. 1005 – 1008D]).

⁸⁰ Titlul complet este *Rex pacificus. Questio de potestate papae*.

⁸¹ Însemnătatea simbolică deosebită a *inimii* pe tot parcursul Evului Mediu, dar mai ales cu începere din secolele XIII-XIV a fost, cu certitudine, o consecință a redescoperirii aristotelismului, doctrină care atribuie acestui organ funcția primordială de centru al simțurilor și sufletului (cf. Michael Camille, *op. cit.*, loc. cit., p. 70). Curios de constatat aici este faptul că principalul text al filosofului din Stagira care evocă preeminența inimii nu este *Politica*, ci mult mai puțin cunoscutul tratat despre animale, tradus în jurul anului 1220 în limba latină dintr-o versiune arabă de către Michael Scotus, la Toledo (*De animalibus translatio Scoti*, împărțită în 19 cărți, după cum urmează: *Historia animalium* în 10 cărți, *De partibus animalium* în 4 cărți și *De generatione animalium* în 5 cărți). Aristotel dezvoltă aici teoria potrivit căreia fiecare ființă posedă o sursă formativă a vieții, de la care pornesc atît dezvoltarea părților sale, cît și impulsul funcționării lor. Această cauză producătoare de viață este sufletul, dar care nu-și poate exercita înînrîuirea asupra corpului decît prin intermediul unui organ, care este *inima*. Din acest motiv, ea apare prima în procesul generativ. Asimilată de gîndirea arabă, interpretarea aristotelică a fost inclusă de Al-Farabi, medic și filosof mort în 950, în teoria sa despre statul ideal, expusă în două scrieri – „Statul exemplar” și „Conducerea statului” – care oglindesc întocmai modelul din care s-au inspirat. Premisa

ficase cele două organe cu monarhul, respectiv cu clerul, la autorul din 1302 *capul* societății creștine este întruchipat acum nu de rege, ci de Suveranul Pontif, influența sa pozitivă asupra întregului corp exercitându-se prin intermediul nervilor, închipuiți a figura, prin rețeaua lor, ierarhia ecleziastică. Rolul lor era de a uni membrele între ele și pe acestea cu capul, al cărui loc deținut de Papă ca garant al unității credinței, era imaginat asemenea lui Hristos însuși în universul spiritual creștin. *Inima*, dimpotrivă, considerată de anonimul autor drept fundament al corpului politic (*fundamentum corpus reipublicae*), îndeplinea funcția regelui, fiind locul de pornire al venelor care distribuiau părților corpului social, prin ordonanțe, legi și cutume legiuite – *consuetudines legitimae*, toate

lui Al-Farabi este că trupul uman este identic celui politic, amândouă fiind interdependente și organizate ierarhic în „trepte” diferite, după calitatea și funcția pe care o îndeplinesc, dar provenind dintr-un principiu generator unic. Organul central al corpului uman și, în același timp, sursa generativă a celorlalte, este inima, centru al percepțiilor senzoriale și sediul dispozițiilor sufletești. După ea, vin, în ordine, creierul, ficatul și splina care, împreună cu inima, reprezintă cele patru organe principale. După cum inima le guvernează, tot astfel și ele stăpinesc asupra celorlalte organe. Conformația statului monarhic este analogă corpului uman. Aidoma inimii în organism, peste el guvernează regele, sprijinit de celelalte componente, care îndeplinesc funcții subalterne, menținând astfel coeziunea întregului. Precum inima, regele este, și el, factorul generator al organelor asupra cărora stăpânește, stabilindu-le succesiunea și asigurându-le unitatea. Indiferent de mărimea și importanța lor, toate membrele, chiar și cele mai neînsemnate, au o funcție necesară Întregului din care fac parte. De aceea, întocmai ca un medic, monarhul trebuie să aibă grijă, fără deosebire, de toate părțile corpului, măsurile sale de guvernare răsfrângându-se asupra tuturor. Dacă această regulă de bază nu este respectată, actul guvernării nu este eficient, iar „maladia” se poate generaliza în corp, amenințându-l cu disoluția. Deși Al-Farabi este cel dintâi care, după Aristotel, subliniază însemnătatea inimii ca organ central al corpului, cit și al statului, înfruirea sa asupra gândirii medievale (ca, de altfel, a tuturor teoriilor arabe despre stat) a fost, din acest unghi, practic nulă. Abia receptarea tratatului aristotelic despre animale va contribui la schimbarea percepției creștine despre ierarhia organelor în corp (cf. Tilman Struve, *op. cit.*, p. 152, n. 15; p. 263, 71-86). O mențiune, de asemenea, destul de timpurie, a rolului preeminent al inimii în organismul uman se găsește și în tratatul *De animalibus libri XXVI*, scris între 1258 și 1263 de Albert cel Mare (Albertus Magnus). Autorul consideră că inima are în organismul uman o importanță asemănătoare cu a Primului Motor imobil în cadrul Universului, fiind, în organismul animal, aidoma unui principiu care, din mijlocul regatului, își transmite poruncile prin slujbașii săi (*Cor enim situatur in medio animalis sicut princeps in regno, et sicut princeps sua imperia mittit et mandat ad singulos partes regni per suos ministros, sic cor vitam et virtutem ad singula membra per sua organa mittit*) (*ibidem*, p. 311-312 și n. 93 pentru citat). Referindu-se și la geneza hermafrodiților – creaturi frecvent întâlnite în textele medievale de cea mai diversă factură –, eminentul teolog consideră, în spiritul aceleiași logici, că sexul lor prevalent (cel care îi face să se comporte fie ca femei, fie ca bărbați) este determinat de inimă (*apud* Miri Rubin, *The person in the form: medieval challenges to bodily 'order' in Framing medieval bodies...*, p. 102). Rolul dacă nu primordial, în orice caz foarte important al inimii pare a avea, în aceeași epocă, și o confirmare iconografică, în piesele care înfățișează ritualul încoronării. Miniaturile așa-numitului *ordo* din Reims (1230/1250) (discutate într-un alt context și cu un alt scop de Yannick Carré) arată că unele gesturi fundamentale – de adeziune și autoritate – sînt înfățișate fie prin mîna aplicată pe piept (primul caz), fie prin mîna situată în dreptul pieptului (al doilea caz) (cf. Yannick Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^e – XV^e siècles*, Paris, 1992, p. 282).

substanțele hrănitoare necesare vieții. Anticipînd cu două decenii interpretarea acreditată de Marsiglio din Padova (Marsilius Patavinus), prin *Defensor Pacis*, tratatul sugera, astfel, nu numai că regele era superior Papei (din moment ce *el* era cel ce asigura circulația sîngelui în trup), dar și că, aidoma relației dintre cele două organe, jurisdicțiile lor erau separate, fiecare posedînd atribuții distincte și neinterferabile⁸².

Rex pacificus nu este în epocă singurul document de această factură. Doar cu cîțiva ani mai înainte, după unele opinii în jurul anului 1285⁸³, Gilles din Roma (Aegidius Romanus, 1243/1247 – 1316), un binecunoscut jurist și apărător al intereselor regalității, stabilea o relație identică între inimă și persoana monarhului, în cadrul unui tratat intitulat *De regimine principum*, adresat ca text de educație politică viitorului rege, Filip al IV-lea cel Frumos. Preluînd de acum banala analogie dintre organismul uman și corpul politic, Gilles considera că structura amîndorura este una de tip ierarhic, definită deopotrivă prin interdependența și sprijinul reciproc al membrilor și, pe de altă parte, prin subordonarea comună față de un organ central, inima – izvor al vieții și cauza generatoare a funcției fiecărui organ. Aidoma ei, regele ocupă poziția mediană în organismul politic, distribuind funcțiile și bunurile care se cuvin fiecărui membru. Fidel, însă, și comparației tradiționale, autorul asocia persoanei regale și capul, considerat drept principala sursă a impulsului „activist” al celorlalte organe. Întocmai ca el, regele (*caput regni*) îi apare lui Gilles ca partea cea mai importantă a corpului politic, care, dăruită fiind cu puterile rațiunii și înțelepciunii, guvernează, fie singur, fie ajutat de consilieri, comunitatea organică a tuturor cetățenilor, aidoma lui Dumnezeu, în calitate de *caput et princeps universi*.

Aceeași dublă analogie („cap” – „inimă”), dar, de astă dată, în raport cu Hristos și Papa este vizibilă în tratatul *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, scris aproximativ în jurul aceleiași date (a doua jumătate sau finele secolului al XIII-lea) de Tolomeo da Lucca (1236 – 1326/1327), apărător al drepturilor pontificale și discipol al lui Toma d'Aquino (a cărui scriere, *De regimine principum ad regem Cypri*, a și conti-

⁸² Pentru analiza detaliată a textului, v. Jacques Le Goff, *Head or Heart?*, loc. cit., p. 21-22; de asemenea, Tilman Struve, op. cit., p. 257, n. 2. Concepția unui corp uman cu dublu circuit (al nervilor, emanînd de la cap și al venelor și arterelor izvorînd din inimă) oglindește fidel cunoștințele medievale despre fiziologie, așa cum fuseseră acestea moștenite de la Isidor din Sevilla și consolidate pe parcursul treptatei promovări simbolice și metaforice a inimii la rangul de organ vital. Pentru autorul *Etimologiilor*, numele capului (*caput*) se explică prin aceea că toate sentimentele și nervii (*sensus omnes et nervi*) își au tocmai aici originea (*initium capiunt*). Inima (*cor*), derivată din grecescul *kardian* sau din latinul *cura* (= „grijă”, „preocupare”) este identificată tot de el ca sursă la bunăvoinței și cauză a cunoașterii (în consens și cu înțelesurile din Noul Testament, potrivit cărora inima nu este doar locul forțelor vitale, ci și un simbol al vieții afective și al interiorității, de obicei într-un sens metaforic). Interpretarea isidoriană consideră că din inimă pornesc două artere: una pe partea stîngă, intens irigată și a doua pe dreapta, posedînd mai mult spirit (*spiritus*). De aceea, consideră învățatul sevillan noi luăm pulsul întotdeauna pe partea dreaptă (poziție care își află aici una din cele mai timpurii expresii ale superiorității în raport cu stînga) (Jacques Le Goff, *Head or Heart?*, loc. cit., p. 22).

⁸³ Cf. Tilman Struve, op. cit., p. 185, 190-192.

nuat-o). Pornind de la tradiționala reprezentare a Bisericii ca un *corpus Christi* și urmărind să evidențieze principiul motrice al întregului, călugărul dominican începe prin a observa că, întocmai cum corpul natural constă dintr-un cap și membre, la fel și *corpus mysticum ecclesiae* este împărțit într-un număr de *officia*, care depind de o cauză comună, întruchipată de Hristos, capul corpului mistic al Bisericii și sursă a mișcării și percepțiilor senzoriale. Respectînd întocmai principiul constitutiv al naturii și lumii celeste, această dispunere ierarhică se insera, după opinia juristului luccan, care urma aici faimoasa concepție despre Cosmos a lui Pseudo Dyonisie Areopagitul, în organizarea întregului Univers, ale cărui trepte erau imaginate a se desfășura de sus în jos, în funcție de gradul de „perfecțiune” (adică de asemănare cu esența Divinității) al ființelor situate pe ele. Ca *vicarius Christi*, Papa are, prin urmare, deplina legitimitate pentru a revendica în cadrul Bisericii preeminența absolută. De aceea, întocmai cum toate procesele vitale din ființa umană sînt impulsionate de suflet cu sprijinul inimii (investită de autor, după modelul aristotelic, cu calitatea de izvor al mișcării), la fel și acțiunile în cadrul Bisericii, inclusiv actul conducerii ei, au drept origine persoana Papei, în calitate de reprezentant al lui Hristos. Suveranul Pontif era, așadar, investit de autor cu aceeași funcție de *principium motus* ca inima în organismul uman, în timp ce Hristos – capul Bisericii – era ipostaza veșnic vie a sufletului⁸⁴.

Mai puțin amicale față de Biserica decît acesta și interpretînd istoria prin analogie cu embriologia, alte texte de epocă rezervă, de asemenea, *inimii* un rol superior, dar și unul exclusiv, pe temeiul faptului că, după cum la făt cordul se formează înaintea altor organe, tot astfel și regalitatea ar fi apărut odinioară înaintea sacerdoțiului (ceea ce ne sugerează, prin contrast, că anonimul creator al lui *Rex pacificus*, despre care știm că provenea din mediul universitar parizian nu fusese totuși, în ciuda faptului că utilizase și el aceeași analogie, atît de ostil intereselor clerului, de vreme ce îi recunoscuse acestuia privilegiul unei sfere exclusive de competență⁸⁵). Procedînd în același spirit, scrieri, precum mai sus amintitul tratat chirurgical al lui Henri de Mondeville, medic al lui Filip al IV-lea cel Frumos, fac să derive sufletul dinspre „tronul” central al inimii, atribuindu-i, totodată, privilegiul de a comanda toate mișcările corpului⁸⁶.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 223-225.

⁸⁵ Această analogie este prezentă și în *Rex pacificus* (v. *supra*).

⁸⁶ Secolul al XIV-lea pare, astfel, a fi optat definitiv pentru asocierea inimii cu sufletul, după două veacuri de ezitări, cînd ultimul termen fusese corelat fie cu inima, fie cu sîngele, fie, bineînțeles, cu capul (v. în acest sens considerațiile din *Legenda de aur*, ediția citată, p. 249). În aceeași ordine de idei, este deosebit de interesant faptul că Henri de Mondeville face să reiasă rolul preeminent al inimii în cadrul organismului din modul în care explică el producerea accidentelor fiziologice: „...*Sincopa* – serie chirurgical regal – se produce în felul următor: teama pe care ei [oamenii sănătoși – n. ns. Al.-F. P.] o resimt face să sufere inima; celorlalte membre li se face milă de suferința ei și, pentru a o reconforta, îi trimite toate spiritele și toată căldura lor; ca și cum acolo [în inimă – n. ns. Al.-F. P.] s-ar întruni un capîtu general al spiritelor, astfel încît, acestea fiind reunite și reanimate, forța vitală a inimii este reconfortată [...] În timp ce acest capîtu al spiritelor este adunat în inimă, membrele exterioare rămîn sărăcite de spirit și căldură, de sensibilitate și mișcare, ceea ce face ca pacientul să cadă în sincopă” (apud Marie-Christine Pouchelle, op. cit., p. 190).

Cum să ne explicăm această mutație referențială? Să fie ea expresia unei percepții mai nete, odată cu secolele XII-XIII, a multiplelor maladii ale capului și în primul rând a *neburiei*, supusă, cu începere de acum, nu numai unei constante devalorizări din unghiul tradiționalei ei calități de formă a comunicării cu transcendentul, ci, corelativ, și unei observații din ce în ce mai apăsătoare clinice, la aprofundarea căreia au contribuit, rînd pe rînd, mai mulți autori, de la Hildegard din Bingen, la Vincent de Beauvais și Arnaud de Villeneuve?⁸⁷ Sau se cuvine a o interpreta doar ca pe un simplu progres al cunoașterii anatomice? În orice caz, revenind la textul menționat al lui Henri de Mondeville, este interesant și – deopotrivă – deosebit de semnificativ de observat în acest context că, în timp ce la John din Salisbury regalitatea – asemănată, după cum am văzut, *capului* – era, alături de suflet, componenta esențială a unei imagini a societății politice de tip *piramidal*, la medicul lui Filip al IV-lea, precum și în celelalte texte amintite, aceeași imagine apare, dimpotrivă, *concentrică* și *spațială*, ca și cum autorii ar fi dorit să sublinieze mai bine caracterul *închis* al regatului, protejat de orice intruziune⁸⁸. Sugerînd glisarea lentă a centrului de greutate al simbolismului medieval de la un tip esențialmente mistic de ierarhie (exprimat prin cuplul „sus-jos”), la unul nou, orizontal și spațial, definit de preeminența *centrului vizibil* (de unde și semnificația neașteptată a cuvîntului „centralizare”), schimbarea este cît se poate de revelatoare și pentru apariția ideii de suveranitate monarhică, coincidentă – nu întîmplător – tocmai cu această perioadă⁸⁹. Servindu-se și de etimologiile isidoriene (de exemplu prin derivarea *ad hoc* și absolut îndoienică a cuvîntului grec *basileus* de la *basis* = „temelie”), partizanii regalității franceze vor concepe, în continuare, tot mai stăruitor statul monarhic ca fiind localizat în elementele fundamentale ale organismului, *inima* și *sîngele*, a căror fascinație (valabilă mai ales în cazul ultimului element) nu va înceta, de altfel, să crească în imaginarul politic al epocii⁹⁰.

⁸⁷ Pentru progresiva schimbare a atitudinii față de neburie în această perioadă, v. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 431 *sqq.*

⁸⁸ Pentru chirurgul lui Filip cel Frumos, inima („*membrum principalissimum*”), care dă sînge, căldură și spirit tuturor celorlalte membre ale corpului, este așezată chiar în mijlocul pieptului, „*întocmai ca regele în mijlocul regatului său*” (*ibidem*, p. 198-199; Michael Camille, *op. cit.*, loc. cit., p. 23). Este interesant de observat că același organ juca (joacă) în mitologia politică ebraică un rol asemănător, Israelul fiind sistematic asociat cu imaginea „inimii suferinde” și, pe de altă parte, considerat „inima omenirii” (cf. Josy Eisenberg, *Iudaismul*, București, Ed. Humanitas, 1994, p. 86).

⁸⁹ Marie-Christine Pouchelle crede că această schimbare de accent trebuie interpretată ca semn al unei mutații valorice, care tindea, în epocă, să rezerve economicului un loc din ce în ce mai important în menținerea echilibrului statal. Din acest unghi, rolul inimii, de a concentra și distribui fluxurile sangvine, îi apărea lui Henri de Mondeville mai important decît funcția diriguitoare a capului (*op. cit.*, p. 199-200). Fără a nega această interpretare, noi credem că semnificația politic-spațială, la care ne-am referit, nu trebuie, nici ea, exclusă.

⁹⁰ Deosebit de sugestivă pentru înțelesul simbolic atașat inimii este și practica funerară a perioadei (în speță a secolului al XIV-lea), care consta din înhumarea separată a trupului și a inimii regilor. Froissart, în *Cronicile* cărui motivul inimii ocupă un loc central (menit a simboliza sau defini succint fiecare personalitate la care se referă autorul), relatează că Robert Bruce, regele Scoției a cerut înainte de a muri ca inima să-i fie dusă la Sfîntul Mormînt de la Ierusalim, ca ex-

Spre deosebire de continent, evoluția aceleiași imagini în Anglia a împrumutat, cu începere din cel de-al XIII-lea veac, o turnură sensibil diferită. Nu este vorba numai de conservarea identității dintre „cap” și „rege” în cadrul corpului mistic al regatului (recurentă, totuși, și dincolo de Canal în secolul următor⁹¹). Mai mult decât atât, odată cu perioada amintită, monarhul s-a văzut constrins să împartă această poziție preeminentă cu consiliul și Parlamentul, ceea ce sugerează limpede consensualitatea dintre mutațiile imaginarului și realitatea politică. Ocazional, chiar, rolul „corpului” este atribuit ultimei instanțe, cum s-a întâmplat, bunăoară, în 1365, când o hotărâre judiciară formulată de Eduard al III-lea a trebuit să includă în protocolul său recunoașterea formală a acestui lucru. Cîteva decenii mai târziu, în 1401, la închiderea sesiunii parlamentare, Speakerul Camerei Comunelor găsea de cuviință să compare corpul politic al regatului cu Sfînta Treime, procedurile instituției pe care o reprezenta fiind, cu același prilej, asemănate de orator celebrării liturghiei⁹². Astfel de exemple devin în perioada următoare aproape curente, atestînd un raport de forțe în mod clar favorabil amintitei instituții.

Ipostaza adoptată de metafora corporală în Anglia ni se pare semnificativă mai mult decît prin calitatea ei de simplă ilustrare a unui model politic particular și nu numai pentru spațiul geografic amintit. Destinată, între altele, cum am văzut, să confirme toate ierarhiile în vigoare și să evidențieze rolul dominant al monarhului în Stat, metafora politică organicistă pare, la prima vedere, a fi fost inventată pentru a justifica un tip – să-l numim cu un cuvînt impropriu pentru această epocă – „autocrat” de guvernare, în cadrul căruia membrilor subordonate nu le este rezervat nici un rol, nu doar din cauza poziției lor inferioare, ci și a unei totale dependențe față de „capul” suveran. Pe deasupra, imaginea, de atîtea ori reluată, a corpului dereglat, intim legată de ideea trebuinței fiecărui

presie a visului său nerealizat de cruciadă (cf. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 57-58). Se cuvine, totuși, să observăm că, în pofida asimilării din ce în ce mai curente a monarhiei cu *inima*, mai vechea similitudine dintre aceasta și *cap* nu și-a pierdut cu totul funcționalitatea. O reîntîlnim, bunăoară, în veacul următor, al XV-lea, în tratatele (care datează din 1419) ale juristului Jean de Terrevermeille, format la Universitatea din Montpellier și devenit, prin forța împrejurărilor atît de critice ale Războiului De O Sută de Ani, apărător al drepturilor Delfinului – viitorul Carol VII – împotriva burgunzilor. Potrivit teoriei sale, viața regatului francez – imaginat de autor ca un *corpus mysticum*, comparabil corpului mistic al lui Hristos și „corpului moral și politic” (*corpus morale et politicum*) al lui Aristotel – depinde în întregime de fidelitatea față de cap, adică de rege, care simbolizează însuși principiul unității. În consecință, răzvrătirea ducelui de Burgundia împotriva regelui său este cea mai gravă crimă posibilă, scoțîndu-l pe făptuitor în afara comunității social-politice și făcînd din el un tiran, un eretic, un Antihrist. Uciderea sa (tiranucidul) devine, astfel, o obligație morală supremă, întrucît numai ea putea îngădui restaurarea ordinii în regat (*ordo regni*) și – implicit – revenirea la vechea ordine naturală a lucrurilor, sub comandamentul neștirbit al regelui (apud Jacques Le Goff în *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, Paris, Fayard, 1996, p. 156; idem, *Head or Heart? ...*, loc. cit., p. 23). Opera poetică a lui Eustache Deschamps, din același secol, evidențiază conservarea aceleiași identități (apud Jacques Krynen, *op. cit.*, p. 250-251).

⁹¹ *V. supra.*

⁹² Cf. Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 225 sqq.

„organ” de a-și respecta riguros funcția pentru care a fost creat, îndreaptă, aparent, spre aceeași concluzie: suveranitatea monarhului este atât de întinsă, încât devine, practic, nelimitată. Or, tocmai interpretarea inversă este cea corectă! Întrucât se exercita de sus în jos și într-un spațiu organizat ca o structură organică, autoritatea monarhului nu putea fi neîngrădită – departe de așa ceva! –, ci, dimpotrivă, drastic limitată de principiul însuși al coerenței ansamblului politic și social. Cea mai importantă dintre constrângerile derivate de aici – enunțată în toate textele pe care le-am menționat – era, indiscutabil, aceea a reciprocității. Întocmai cum toate organele corpului politic erau concepute ca dependente de fluxurile vitale ale capului, și acesta era, la rîndu-i, strîns condiționat de buna funcționare a întregului, dator fiind a veghea la bunăstarea și apărarea fiecărui membru. Nu tirania decurgea, precum se vede, din modelul politic organicist. Acesta anticipa, de fapt – chiar dacă încă vag și nedefinit –, nici mai mult nici mai puțin decît o condiție de bază a democrației, ceea ce arată încă o dată cît de mult datorează filosofia politică modernă anumitor principii medievale de organizare socială. Jean Gerson, în Franța secolului al XV-lea, a ilustrat cu exactitate dominantă sinalgmatică a metaforei corporale atunci cînd a scris că „toate membrele unui adevărat corp [trebuie] să se expună pentru salvarea capului [, dar și acesta] este dator supușilor săi cu credință, protecție și apărare. O bunăătate pretinde o alta”⁹³. El exprima însă un punct de vedere general, înrădăcinat – faptul este evident – în tradiționalul sistem al relațiilor de dependență.

Frecvența ieșită din comun a metaforelor politice organiciste începînd cu cel de-al XII-lea veac (în care Tilman Struve a văzut expresia unei carențe conceptuale⁹⁴, dar care se înrădăcinează, de fapt, precum am mai spus, în viziunea „holistă” a Evului Mediu despre Univers) nu se datorează numai poziției privilegiate ocupate de *corp* în cadrul structurilor mentale specifice medievalității. De fapt, însăși această poziție a fost în intervalul respectiv confirmată și consolidată de noile concepții despre trup și funcționarea lui care și-au făcut drum, acum, în conștiința epocii, fie ca urmare a recuperării directe și din ce în ce mai sistematice a valorilor culturii clasice, fie – mai obișnuit – a integrării în circuitul intelectual vest-european a scrierilor de specialitate arabe sau arabizante (și iu-

⁹³ Iată citatul integral: „Ung roy n'est pas une personne singuliere, mais est une puissance publique ordonnee pour le salut de tout le commun... [...]. Selon ce que par l'enseignement de nature tous les membres en ung vray corps se exposent pour le salut du chief, pareillement estre doit ou corps mistique dez vrayz subgetz a leur seigneur. Mais aussi d'aulture part le chief doit adrecier et gouverner les aultres membrez. Car aultrement ce seroit destruction; proprement, car chief sans corps ne peust durer. Ceste verite est contre l'erreur de ceulx qui ont voulu dire que ung seigneur n'est de riens tenuz ou obligez a ses subgetz, qui est contre doict divin et naturelle equite et la vraye foye de seignourie; comme les subiects doivent foy, subside et service a leur seigneur aussi le seigneur doit foy, protection et defence a ses subiectz. L'une bonte l'autre requiert” (apud Jacques Krynen, *op. cit.*, p. 251).

⁹⁴ Cf. *Die Entwicklung...*, p. 290. Pe de altă parte, autorul are perfectă dreptate să considere că ipostazele metaforei politice a corpului nu au fost doar simple construcții teoretice, ci trădeză o vădită intenționalitate practică, prin scopul asumat de a stimula constituirea unei forme de organizare cît mai apropiată, dacă nu chiar aidoma modelului propus (*ibidem*, p. 317 sq.).

daice), mai prompte, precum se știe, în a valorifica pe larg moștenirea Antichității. Vechea idee a „corpului-mașină” (*machina corporea*), de exemplu, folosită mai înainte și de Galienus, devine în secolul al XII-lea o temă importantă a speculațiilor savante asupra microcosmosului și macrocosmosului. Din secolul al XIII-lea, cunoașterea lărgită a *Fizicii* lui Aristotel și a Tratatului său despre suflet⁹⁵, precum și traducerea operelor lui Avicenna permit aprofundarea speculațiilor referitoare la activitatea corpului și la interacțiunea organelor sale, fapt care se observă în aproape toate scrierile și la autorii cei mai importanți ai epocii. Albertus Magnus, de pildă, studiind funcționarea corpului-motor, constată că inima comandă mușchilor care trag de membre sau își slăbesc tensiunea pentru a le mișca într-o direcție sau alta ori – în fine – exercită două forțe egale și de sens contrar asupra aceluiași membru pentru a-l ține imobil și drept⁹⁶. Pentru Henri de Mondeville, de care am mai vorbit, nu numai membrele constituie „instrumentele organice” (*organica instrumenta*) ale sufletului care le comandă mișcările, ci și componentele fizice ale acestora: carnea, nervii, mușchii, ligamentele și oasele. Ultimele fiind, după formă, asemănătoare pieselor unei mașini, iar ligamentele unor corzi și articulațiile unor pîrghii, mișcarea întregului corp – redusă, astfel, la o problemă de mecanică – devine, constată autorul, produsul tuturor forțelor care se adaugă sau se opun și, deopotrivă, al efectelor de pîrghie. Cartelele lui Villard de Honnecourt, de asemenea, sugerează, prin schițele lor, cât de importantă ajunsese în epocă ideea de energie a corpului în plină activitate și, prin extensie, analogia sa cu „mașinile” apărute tot atunci în construcții.

Elocvente pentru interesul arătat de savanții epocii problemei funcționării corpului omenesc, toate aceste dovezi – și altele, încă – oglindesc, însă, tot atât de mult, și un proces – foarte lent, e drept – de *reabilitare explicită* a trupului, care prefigurează îndeaproape modelul umanist al Renașterii și, prin el, modernitatea (în forma – o reamintim – disocierii sale de suflet). Tratatul, de alăurea ori amintit, al chirurgului regelui Filip al IV-lea, de pildă, denotă o preocupare cu totul nesemnificativă pentru suflet, ca, de altfel, și pentru problema mîntuirii. Nu sufletul (*anima*) îl preocupă pe autorul francez, ci valoarea socio-economică a corpului, căruia – fapt cât se poate de semnificativ – îi este atribuită și capacitatea de a genera spiritul. Mergînd chiar mai departe, Henri de Mondeville consideră că „toate defectele sufletului rezultă din aspectul corpului” („les défauts de l'âme résultent de la complexion du corps”), vindecarea celui dintîi trebuind, prin urmare, să înceapă cu tămăduirea ultimului⁹⁷. Curente mistice de la finele secolului al XIII-lea și de pe parcursul celui următor, tind, de asemenea, să rezerve corpului (și inimii⁹⁸) un loc din ce în ce mai important în comuniunea cu Dumnezeu, cum se observă, între altele, și

⁹⁵ Scriere care, în treacăt fie spus, inaugurează o nouă interpretare a sufletului, într-un sens din ce în ce mai psihologic și natural (cf. Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 174-176).

⁹⁶ Cf. Albertus Magnus, *De animalibus* (apud Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 235).

⁹⁷ Cf. Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 192 sqq.

⁹⁸ În literatura mistică din secolul al XIV-lea, de expresie feminină, caracterizată prin personificarea spațiului divin, precum și prin contactul corporal și verbal cu Mîntuitorul, inima reprezintă un simbol central, diversele ei ipostaze vizualizate („inima-care-palpită”, „inima-trandafir” etc.) conotînd alegoric întreaga viziune (apud Peter Dinzelbacher, *Vision Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, *passim* și, mai ales, p. 146 sqq.).

din noua interpretare asociată extazului: dacă în trecut, în perioadele marcate de efortul Bisericii de a impune o credință riguros conformă cu o serie de standarde universale, manifestările indubitabile ale contactului cu transcendentul se vedeau exclusiv printr-o *gestică* particulară (rămasă, de altfel, proprie pietății tradiționale), revelatoare devin acum, dimpotrivă, *reacțiile* corpului însuși, investit, astfel, cu dreptul de a participa, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, la actul sacru al comuniunii. Despre unii mistici cuprinși de extaz (Catherina din Sienna) se spunea, de pildă, că levitează; despre alții că au membrele ca paralizate. Alții, ca Robert din Salentino și Julianne din Norwich, se auto-flagelau sau, aidoma lui Heinrich Suso, își supuneau trupul la cele mai inimaginabile chinuri pentru a imita mai bine patimile lui Hristos ori adoptau ipostaza unor adevărați „posedați”. Exemplele sînt, la drept vorbind, nenumărate, dar ceea ce le face asemănătoare este faptul că, indiferent de natura lor concretă, toate par a se recomanda mai mult sau mai puțin explicit de la modelul Sfîntului Francisc primind stigmatul (care a fost pentru curentele mistice un veritabil prototip) și, totodată, de la o nouă formă de pietate, de expresie preponderent feminină⁹⁹, centrată nu pe latura spirituală a divinității lui Hristos, ca pînă atunci, ci pe dimensiunea sa umană, corporală¹⁰⁰. Un secol mai tîrziu (al XV-lea), corpul începe să joace un rol activ și în rugăciune, cum putem observa, bunăoară, dintr-o scriere din 1475, intitulată *Praeceptorium legis*, al cărui autor, Johannes Nieder, un dominican și, totodată, un faimos închinător din zona renană, ne oferă, în acest sens, cea dintîi justificare ideologică foarte clară¹⁰¹. Sîntem, însă, deja, în această

⁹⁹ Pentru întreaga demonstrație referitoare la importanța misticii feminine în spiritualitatea secolelor XIII-XV și la natura ei predominant corporală, v. Caroline Walker Bynum, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 163-198. Potrivit autoarei, ceea ce explică această dimensiune a pietății feminine a epocii nu este doar experiența educațională și culturală a femeilor, marcată de absența unei pregătiri teologice și, indiferent de nivelul social, mai apropiată de cultura populară, spontană și afectivă. În egală măsură, ea este și urmarea faptului că singura cale de acces la misterul transcendenței îngăduită elementului feminin de oficialii Bisericii în Evul Mediu era, în genere, tocmai *aceasta*, esențialmente irațională și neelaborată, care, în plus, prezenta și avantajul de a contrazice în mod convingător doctrinele dualiste eretice, aprig combătute, cu începere din cel de-al XII-lea veac, de instituția ecleziastică (ceea ce constituie încă o explicație a încurajării pietății feminine). Nu mai este nevoie să precizăm că treptata reabilitare culturală a „celui de-al doilea sex”, cu începere din aceeași perioadă, a fost posibilă și grație acestei inedite emancipări religioase.

¹⁰⁰ Aceeași valorizare a trupului o denotă și mutațiile produse în practica judiciară a vremii, din ce în ce mai înclinată să substituie vechiului procedeu al amenziilor reparatorii și al mărturiilor orale, prestate de jurători, prin penalități preponderent corporale (biciuri, amputări, stigmatizări etc.), asociate prestigiului înedit al testimoniuului individual și noului obicei al extragerii dovezilor prin tortură (ultimele două – *dovada și tortura* – devenind, cu începere din secolele XIV-XV, adevărate efigii ale sistemului juridic european; cf. Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p., 160-165. De asemenea, Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p., 316-320).

¹⁰¹ Deoarece Dumnezeu a creat corpul – afirmă Nieder – deoarece Fiul s-a încarnat într-un trup, iar trupul este promis Mîntuirii în eternitate, el este, de aceea, demn de a servi în rugăciune. Pe de altă parte, călugărul dominican distinge între „rugăciunea corpului” și aceea a sufletului, fapt care poate fi considerat aproape fără ezitare revoluționar pentru acea vreme, din moment ce

epocă, în plină Renaștere, ceea ce, desigur, nu constituie neapărat o explicație pentru atitudinea călugărului, dar, cel puțin, un factor care ar fi putut-o încuraja. Noul statut cucerit de corpul omenesc în cadrul celui mai refractar la schimbare sector al vieții sociale a timpului este cât se poate de simptomatic: consecință a unor succesive reevaluări anterioare, el reprezintă, totodată, primul pas hotărât pe calea unei evoluții care va deveni ulterior din ce în ce mai pronunțată.

Oricât ar părea, însă, de ciudat, această tot mai evidentă reconsiderare a corpului în economia sfințeniei și interesul crescând față de el ca obiect de cercetare nu s-au asociat, totuși, cum ar fi fost de așteptat, și cu fortificarea tradiționalului model organicist de structurare socială și a metaforei corespondente, care l-a ilustrat constant. S-ar spune, chiar, că dimpotrivă: cu cât respectivul interes a devenit mai pronunțat, cu atât interpretarea conținută de acest simbol a slăbit în intensitate; cu cât trupul s-a impus, *per se*, ca ipostază emblematică a ordinii naturale, cu atât dimensiunea sa metafizică a devenit, aparent, mai neinteresantă, căzînd treptat în desuetudine. Este ca și cum noua preocupare față de formele concrete ale lumii „ideale” și modul lor de îmbinare în cadrul universului material s-ar fi disociat treptat de duplicatele lor invizibile, expediindu-le definitiv în cea mai îndepărtată solitudine. Între multe altele, trei ar fi, după părerea noastră, principalele explicații ale acestui fapt.

Prima trebuie căutată, neîndoielnic, în popularitatea noilor forme de spiritualitate creștină din secolele XII-XIV, care, atât prin tipurile lor inedite de agregare comunitară, cât și prin valorile pe care le profesau se adresau, fără deosebire, *tuturor* membrilor societății, „scurtcircuitînd”, astfel, ierarhia socială și subminînd-o în însuși principiul ei întemeietor: tripartiția funcțională.

În al doilea rînd – și aici atingem o problemă capitală –, amintitul interes față de trup și modul său de funcționare, precum și reabilitarea statutului său axiologic, oglindit de practicile religioase ale vremii, nu constituie – cum s-ar crede – expresii ale unei conjuncții recuperate cu sufletul, ci, dimpotrivă, simptomul cel mai clar al *separării* lor iremediabile. Nu tradiționala viziune organică, integrată, a Universului ni se dezvăluie, din nou, aici, cât percepția inedită a autonomiei lumii și a „autojustificării” componentelor sale materiale, incapabile de a se mai racorda, începînd de acum, la sacru, altcumva decît prin diminuarea propriei condiții sau autoanihilare. Chinuirea corpului ca modalitate predilectă de manifestare a pietății în cadrul noului tip de „economie a sfințeniei” nu trebuie, așadar, interpretată ca semn al unei regăsiri. Ea este, din contra, simptomul *pierderii* irecuperabile a proximității cu Divinul și al înstrăinării față de un Absolut, a cărui recîștigare nu mai apare, în cel mai bun caz, posibilă decît cu o singură condiție: mortificarea și distrugerea a tot ceea ce-l contrazice¹⁰².

rugăciunea și gesturile ei (amănunțit descrise și comentate de diferiți eccleziologi) fuseseră pînă atunci interpretate ca avînd drept scop doar înălțarea sufletului (Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 313).

¹⁰² Deosebit de semnificativă pentru distincția netă dintre *corpus* și *anima*, pe care se întemeiază întreaga pietate mistică este, între altele, și concepția despre suflet pusă în lumină de scrierile Magistrului Eckhart (cca. 1260-cca. 1328). Dacă trupul – expresie a materialului și vizibilului – este destinat să îmbătrînească și să dispară, sufletul, dimpotrivă, constituit după chipul lui Dumnezeu, rămîne, potrivit misticului renan, veșnic tînăr, putîndu-se regenera și purifica (cf. Shulamith

Nimic nu conferă în plan teologic o expresie mai potrivită acestei noi viziuni decât nominalismul ockhamian care, prin fundamentele sale, deopotrivă implicite și explicite (și anume: inaccesibila depărtarea a lui Dumnezeu și neputința ființei umane de a se apropia de el decât pe cale pur intuitivă; misterul de nepătruns al planurilor sale și posibilitatea consecutivă a intelectului de a cunoaște cu adevărat nu universalul – de vreme ce acesta nu există decât în suflet – ci numai individualul – *singulare intellegitur*) a compromis și mai mult tradiționala credință într-o ordine generală inteligibilă, distrugând, totodată, și vechiul principiu al unității dintre cunoaștere și etică, pe care se construise concepția despre structurarea în *ordines* a lumii și societății. Prin aceasta, teoria teologului franciscan nu numai că a acreditat posibilitatea unui tip radical nou de inteligibilitate, dedus nu din mai vechiul postulat al concordanței dintre *intelect* și *lucru* (sau dintre capacitatea de a ști a omului și configurația reală a lumii), ci din aptitudinea, infinit mai modestă, atribuită minții umane de a elabora seturi coerente de propoziții asupra unor fenomene, sortite să rămână definitiv ascunse în esența lor. Subliniind, însă, caracterul relativ al cunoașterii, ea a distrus, în același timp, și convingerea fermă în unitatea și unicitatea ei, deschizând, astfel, larg accesul la formularea unei pluralități de concepții concurente despre lume și societate, legitimate doar de coerența lor intrinsecă și de singularitatea actului cognitiv¹⁰³. Aflăm aici, cum bine se observă, forma incipientă a viitoarei modalități *moderne* de practicare a științei, care va abolii definitiv dimensiunea metafizică a corpului, nu înainte, însă, de a fi reconvertit *sufletul* în *psihic*, refăcînd, astfel, dar numai pe un plan pur material, conjuncția lor de odinioară.

Shahar, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 178 *sqq*). Pe de altă parte, latura preponderent corporală a misticii feminine, de care am vorbit (perfect onorabilă, de altfel), pare a contrazice adîncimea acestei dihotomii, pledînd, mai curînd, pentru continuitatea corelației dintre corp și suflet. Aceasta este, în orice caz, opinia – deja citată – a Carolinei Walker Bynum (v. *supra*, n. 16 și 99).

¹⁰³ Cf. Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 109-117. De asemenea, Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*. Traducere de Ileana Stănescu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 589-605.

VIII

Oralitatea. Gesturile

Interpretarea medievalității ca o epocă dominată de *oralitate* face într-atît de mult parte dintre ideile primite referitoare la această perioadă, încît aproape că nu mai trebuie demonstrată. Cu toate că, aidoma oricărei judecăți de acest fel, și aceasta pare, în mare măsură, excesivă, îndreptățirea ei de fond nu poate fi pusă, totuși, la îndoială: Evul Mediu a fost, într-adevăr, un timp al cuvîntului rostit și al gestului marcat (inclusiv al vizualului), iar ponderea (deja amintită) deținută în cadrul miracolelor epocii de vindecarea afecțiunilor oculare, auriculare și motrice (pentru a ne opri doar la acest exemplu) nu face, alături de nenumărate alte dovezi, decît s-o confirme¹.

În secolele care au precedat apariția și difuziunea tiparului, nici numărul de manuscrise disponibile, nici modul în care se desfășura activitatea scripturară nu erau de natură să asigure încă, în societățile europene, primatul scrisului. Dificultățile considerabile – materiale și chiar fizice – presupuse de acesta, complexitatea implicată de deprinderea unei asemenea pretențioase arte, efortul și răbdarea de a o practica au fost doar cîțiva dintre factorii care au făcut ca, pînă tîrziu, la începutul celui de-al XV-lea veac, practica scrierii să rămîină, în întreg Occidentul și în ciuda unor inovații nu lipsite de însemnătate (folosirea hîrtiei, de exemplu), prizoniera propriei sale tehnici și a elitismului său de fapt. Nu cuvîntul *scris*, ci acela *rostit* a fost, multă vreme, în civilizația medievală, purtătorul major al tuturor sensurilor, și numai dimensiunile dobîndite ulterior de scriere au făcut să se uite rolul cardinal jucat inițial de voce, ca vehicol al multiplicității mesajelor. Istoria scrisului s-a dezvoltat pe o îndelungată preistorie a vocalității², care, în mediile rurale, cel puțin, nu s-a sfîrșit, dacă se poate spune așa, nici măcar în modernitate³.

¹ Cf. cap. II, n. 25. În același sens, v. și Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 298.

² Manuscrisul medieval era, de fapt, el însuși, o prelungire a oralității, activitatea copiştilor lăsînd auzului și vocii un rol determinant. Bunăoară, nu rare erau cazurile cînd textul care trebuia produs de copist era primit pe cale auditivă, limbajul fixat prin manuscris fiind, astfel, cel al comunicării directe. Înseși grafiile epocii și alterările lor lasă impresia că cel ce scria interioriza o „imagine” nu atît vizuală, cît sonoră a cuvintelor. Absența titlurilor, transcrierea versurilor ca și cum ar fi fost vorba de proză, caracterul nesistematic al punctuației (dependentă de debitul verbal și de fluctuațiile tonului) etc. întăresc această constatare. Pe de altă parte, faptul că în toate scriptoriile monastice în care se menținea sistemul antic al „pronunțării” se scria în echipă și după dic-tare (care dura, uneori, ani întregi) – deformările textului original fiind, prin urmare, inerente – fă-

Importanța atașată de Evul Mediu cuvîntului rostit se regăsește în termeni aproape identici și în vechile culturi orientale. Babilonienii, de exemplu, credeau că lucrurile ajung să ființeze numai după ce căpătau un nume (cum ne-o arată, între altele, chiar primele versuri din *Enuma Elish* – „Poemul Creației”), iar egiptenii erau convinși că lumea luase naștere numai după ce zeul Ptah pronunțase Cuvîntul. În general, la toate aceste popoare numele făcea corp comun cu lucrul denumit, vorbirea însemnînd nu doar o simplă producție și emisie de cuvinte, ci și aducerea la viață a lucrurilor, menținerea sau modificarea ordinii acestora. La vechii evrei, o binecuvîntare ca aceea pronunțată de Isaac putea fi primită și păstrată întocmai ca un obiect susceptibil de a produce în destinul celui care o primea o mutație ontologică⁴. Nu este deloc improbabil ca modul de a concepe relația dintre cuvînt și lucruri să fi fost receptat de creștinism și de aici, mai departe, de spiritualitatea medievală, prin intermediul chiar a acestei tradiții fondatoare.

Intensa valorizare a cuvîntului rostit era, de asemenea, și o însușire a culturii clasice grecești, chiar dacă, în acest caz, legătura principală nu se mai stabilea cu substratul său material (ca în Orient), ci cu gîndirea. Binecunoscutul termen *lógos*, de pildă, însemnînd „cuvînt”, „discurs” sau „secvență sonoră articulată”, putea semnifica și „gînd”, „proces mental” și chiar „rațiune” (ca la Aristotel), dar niciodată lucru. Pentru vechii greci, nu reușita faptei constituia dovada „bunei chibzuințe” (*eu phronein*) sau argumentul peremptoriu al întemeierii autorității, oricare ar fi fost ea, ci, dimpotrivă, „vorbirea bună”, eficientă. De aici și valoarea discursului în această cultură, accentul pus pe capacitatea sa persuasivă, „anamnestică”, capabilă de a reaminti oamenilor ceea ce aceștia „uitaseră”.

cea din problema – astăzi capitală – a fidelității față de gîndirea autorului și a raportului dintre autor, scriitor și interpret una cu o înfînt mai mică acuitate (v. pentru aceste considerații, Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la „littérature” médiévale*, Paris, 1987, p. 15 *sqq* și 107-115, 118-119). Caracterul predominant al oralității în Evul Mediu transpare și din virtuțile magice asociate cuvîntului scris. Anumite acțiuni simbolice, ca deglutiția pergamentului conținînd un text sacru, de pildă, sau consumarea vinului în care fusese înmuită o chartă sînt – alături de multe alte asemenea gesturi curioase – tipice nu atît pentru o cultură a cărții, cît pentru una în care cuvîntul scris își păstra încă specificul misterios și sacru. Pe toată durata Evului Mediu, atitudinea față de carte și-a conservat neștirbită această particularitate (cf. Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge. „Simplices” et „Docti”*. Traduit du russe par Elena Balzamo, Paris, Aubier, 1996, p. 379-380, n. 3).

³ La finele celui de-al XVI-lea veac, de pildă, în Europa de apus, oralitatea era încă predominantă în mediile rurale, dacă judecăm după valoarea probatorie decisivă a testimoniuului oral în anchetele și procesele instrumentate de Inchiziție împotriva celor acuzați de erezie. În regiunea italiană Friuli, de exemplu, procesele din 1584 și 1598, ale morarului Domenico Scandella, zis Menocchio, sînt, în acest sens, cît se poate de ilustrative: toate capetele de acuzare împotriva personajului se bazează pe relatările prin *viu grai* ale mai multor martori, care, invariabil, evocă ceea ce aceștia *auziseră* în diferite răstimpuri că *spusese* cel incriminat (pentru mai multe detalii, v. Carlo Ginzburg, *Brînză și viermi. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, București, 1997, p. 45-46 și *passim*).

⁴ Pentru toate aceste interpretări și cele care urmează, v. excelenta carte a lui Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, Cartea Românească, 1988, p. 74-79.

Platon, bunăoară, socotea că faptele se abat de la realitate mai mult decât o fac cuvintele, doar rostirea cum se cuvine a acestora putînd conduce la adevăr și cunoaștere. Pentru autorul *Republicii*, ca și pentru Aristotel, nu lucrurile în sine, ci părțile gramaticale și de vocabular formau realitatea. *lógosul*, oricît de imaterial ar fi fost (sau tocmai de aceea!) avînd într-o mai mare măsură parte de ființă, decât componentele obiective ale universului înconjurător⁵.

Alte exemple confirmă aceeași constatare. S-a observat, de pildă, că toate producțiile literare aparținînd acestei culturi – și, întîi de toate, poemele homerice – au o puternică rezonanță orală, ca și cum ar fi fost concepute nu pentru a fi citite, ci rostite și auzite. E. A. Havelock, unul dintre cei care au demonstrat cel mai convingător acest lucru, nu s-a sfiit să vorbească despre o puternică „oralitate remanentă” a vechii culturi grecești, care ar fi durat pînă după jumătatea secolului al V-lea î. d. Hr., ca expresie a clivajului profund dintre o cultură eminamente lirică, epică și dramatică și, pe de altă parte, una filozofică și științifică fixată prin proză, în condițiile asimilării alfabetului inventat la începutul epocii arhaice. Nici o legătură cu adevărat profundă nu pare a fi existat, potrivit autorului citat, între aceste două modalități de expresie, a căror existență avea și o înrădăcinare socială diferită (aristocratică, respectiv „democratică”)⁶.

Oralitatea culturii Greciei clasice nu trebuie însă înțeleasă în sensul convențional al termenului, asemănător celui din societățile „primitive”, în care pătrunderea și dezvoltarea scrierii au dus la degradarea treptată a oralității. După cum ne previne Andrei Cornea, oralitatea elenică „este altceva decât oralitatea primitivă... Ea nu reprezintă expresia unui fenomen arhaic, opus alfabetului și nici chiar o remanentă..., a unei stări de lucruri mai vechi, ci – într-un fel – principiul însuși care structurează cultura Greciei clasice. Ea nu se opune scrisului, ci îl anexează, atașîndu-l propriei finalități și exigențelor sale specifice... Atitudinea greacă este pătrunsă de o curioasă – pentru noi – negativitate: scrisul și legea scrisă există, sînt folosite, chiar intens uneori; numai că ele nu sînt văzute cu deosebită prețuire, nici privite cu prea mare respect. Condiția lor în Grecia antică era una «metecă»”⁷. În ceea ce privește îndeosebi legea scrisă, ea nu era în ochii grecilor, „normală”, ci un atribut, prin excelență, al tiraniei, al procedurii bazate pe violență, contrară *convîngerii*, socotită a fi procedeul cel mai just. Din acest motiv, legiferarea apărea adesea, în această cultură, drept contrară libertății, și chiar ca o acțiune arbitrară, o veritabilă „ne-leguire”. Pentru Sofocle, numai datina orală era legitimă, numai prin ea omul îi înfilnea pe zei, putînd trăi în acord cu rosturile și întemeierea sa divină. Și chiar ființa însăși a „cetății”, a *polis*-ului, unica formă în care grecii închipuiau posi-

⁵ *Ibidem*, p. 79-80.

⁶ E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Bari, 1973, citată în *ibid.*, p. 14-16 *sqq.* După opinia lui Andrei Cornea, opoziția dintre oralitate și scris în vechea cultură greacă, nu era una socială, cît simbolică, indicînd, în arier-plan, distincția dintre orientarea *hypomnestică* a culturii, corespunzătoare principiului numit de autor al „listei” și aceea *anamnestică*, corespunzătoare principiului „organicității”. Pentru întreaga demonstrație, *ibid.*, p. 17-25.

⁷ *Ibid.*, p. 54, 57.

bilă o societate civilizată avea, pînă la urmă, pentru ei, drept origine simbolică un act oral, o rostire solemnă⁸.

Moștenind segmente compacte din culturile anterioare, civilizația medievală nu avea cum să se sustragă înfrîuririi acestei tradiții. Aidoma predecesorilor orientali și greci, oameni Evului Mediu au investit și ei cuvîntul cu o proprietate aproape materială și fondatoare, întrutotul identică referentului biblic fundamental. Invocat mai totdeauna în asociere cu *gura* (parte a corpului asupra prezenței căreia în gesturile epocii vom reveni), el era creditat, în această cultură, cu o forță de convingere și autentificare mai presus de îndoială⁹. Vocea, de asemenea, apare mereu ca putere și adevăr, exprimînd formulele sacre și exorcizante ale riturilor. Rostul ei însă nu era doar de a transmite un mesaj sau o doctrină. În egală măsură și chiar mai mult decît atît, potrivit convingerii difuze, dar unanime a epocii, verbul avea un rol inițiator, instituind o credință. De ce, se întreabă Toma d'Aquino în *Summa Theologiae*, Isus nu a lăsat nimic scris? Deoarece – răspunde tot el – cuvîntul este mai aproape de inimă și nu pretinde a fi „trans-pus”¹⁰.

Nenumărate sînt dovezile de natură a atesta această dimensiune creatoare, „palpabilă”, a cuvîntului în epoca despre care discutăm. Adresat unei ființe umane, bunăoară, el putea fi benefic sau malefic, după sensul pe care îl avea. De asemenea, potrivit mentalității epocii, care asocia verbului puternice conotații magice, era suficient să invoci spiritele malefice, inclusiv numele diavolului, pentru ca ele să apară, alungarea lor producîndu-se numai după rostirea cuvenitelor formule de exorcizare (în conformitate cu modelul christic) sau a rugăciunii. Micile istorioare edificatoare (*exempla*), care abundă în literatura medievală, hagiografică sau de altă natură (precum în faimosul *Dialogus miraculorum*, al lui Cesarius din Heisterbach) sînt pline de asemenea episoade, avînd o funcție evident moralizatoare. La fel, în Însulă medievală, o lege specială îi pedepsea cu severitate pe toți cei care compuneau poeme despre alte persoane, fără știrea acestora, lucru care risca să le prejudicieze fie sănătatea, fie averea¹¹.

⁸ *Ibid.*, p. 53 *sqq.*

⁹ Expresii precum: „am aflat-o din gura lui”, „cuvintele gurii sale”, „rugăciunea gurii lui” etc. sînt, din acest unghi, extrem de elocvente, prezența lor fiind lesne de constatat și astăzi, în toate limbile moderne (cf. Yannick Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^e – XI^e siècles*, Paris, 1992, p. 23).

¹⁰ Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 87. Potrivit lui Dionisie pseudo-Areopagitul, calitatea de lideri spirituali ai „conducătorilor duhovnicești”, izvorînd dintr-o delegație divină, era cu atît mai legitimă, cu cît fusese transmisă „de la duh la duh, prin mijlocirea cuvîntului oral, care încă are ceva material în sine, dar totuși este mai puțin material decît cel scris” (Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfață de Ștefan Afloroaiei, Iași, Institutul European, 1994, p. 80). Acest lucru ne îngăduie să observăm că binecunoscutul adagiul *verba volant, scripta manent* nu avea, în Evul Mediu – și, de altfel, nici în Antichitate – înțelesul actual de supravalorizare a cuvîntului scris, ci, dimpotrivă, pe cel invers, al valorizării rostirii.

¹¹ Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 322, 358-359 *sqq.* Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 305 *sqq.*

În aceeași măsură, cuvîntul (respectiv vocea) era, în Evul Mediu, principalul mijloc de transmitere a cunoștințelor și un vehicul esențial al învățării. Constatarea este valabilă nu numai pentru procesul didactic, în sine, cel mai dependent, cum lesne se poate bănuî, de oralitate¹². Deopotrivă de tributare îi erau și tehnicile de formare a deprinderilor artizanale, de exemplu, sau însușirea tainelor specifice științelor oculte, fără a mai aminti de împrumuturile culturale și de difuziunea lor, care, în ceea ce le privește, erau supuse, în bună parte, aceluiași tip de comunicare. Germenii oricărei „științe” se aflau, în Evul Mediu, în cuvîntul viu, inițiativ. Chiar și speciile literare cele mai răspîndite, cum ar fi scrierile hagiografice – deja amintite –, penitențialele (*libri pœnitentiales*) și catehismele (dintre care, cel mai popular a fost, neîndoindu-ne, *Elucidarium*, al lui Honorius Augustodunensis¹³) par a fi fost concepute și redactate într-o formă predominant orală, pentru a fi mai ușor rostite, decît citite, spre edificarea multîmilor de *illiterati*, sensibile la pildele conținute în ele. Natura concretă, aproape „tangibilă”, a relatărilor din aceste scrieri confirmă aceeași particularitate¹⁴. Un exemplu asemănător îl constituie și sensul noțiunii de „autor”. Spre deosebire de contemporaneitate, care așează, de regulă, un semn de egalitate între „autor” și „scriitor”, Evul Mediu asocia acest cuvînt nu celui care scria, ci, fapt semnificativ, celui care îl „inspira” pe „scriitor”, „dictîndu-i” cuvintele. Iată cum spune acest lucru nimeni altul decît Grigore cel Mare, încercînd să afle răspuns la întrebarea cine este autorul *Cărții lui Iov*, al cărei comentariu se pregătea să-l întreprindă: „*De fapt – scrie el – este cu totul oșios să cauți cine este scriitorul, fiindcă noi știm prin credință că autorul cărții este Sfîntul Duh. Căci autorul este, de bună seamă, cel care a dictat ceea ce trebuia scris. Autorul este cel care a fost inspiratorul acestei lucrări și care, prin mijlocirea scriitorului, ne-a dat această povestire drept exemplu. Dacă – scrie mai departe autorul Regulii pastorale – primind scrisoarea unui om celebru, noi am citi-*

¹² În Universități, de pildă, programa de studii (*cursus studiorum*) era în așa fel organizată, încît să asigure perfecționarea neconținută a cuvîntului. Deosebit de ilustrative sînt, în acest sens, atît tehnicile pedagogice (în majoritatea lor, centrate pe memorizare), cît și obiceiul – prezent încă din Antichitate – de a intona individual sau în grup formulele (așa-numitele *versus memoriales*) care condensau elementele de bază ale unei științe. La rîndul lor, celebrele *disputationes*, care constituiau o etapă esențială a examenelor de absolvire, rezervau verbului o funcție de asemenea predominantă, ca, pe de altă parte, și gramatica sau retorica, al căror rol era, în cadrul *trivium*-ului, cel al unei propedeutici a „artelor liberale”. Practic, nu exista parte a învățămîntului medieval care să nu recurgă, potrivit expresiei lui M. Jousse, la astfel de metode, verbo-motrice și ritmo-pedagogice în dispensarea cunoștințelor (cf. Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 89-95).

¹³ Deși textul – redactat, după toate probabilitățile, în jurul anului 1200 – nu menționează numele autorului (care, în prefața lucrării, își exprimă dorința de a păstra anonimatul), el a fost atribuit lui Honorius Augustodunensis (Honorius din Autun), pe temeiul unui fragment dintr-o altă scriere a aceluiași, care îi menționează paternitatea asupra *Elucidarium*-ului. Despre persoana sa, cu excepția faptului că a fost influențat de Anselm din Canterbury, sub ucenicia căruia pare a-și fi făcut studiile, și că este probabil de origine germană, nu franceză, se știu prea puține lucruri (pentru detalii, v. Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 70-71 și n. 77, p. 385).

¹⁴ *Ibidem*, p. 71 sqq.

*o întrebându-ne ce până a scris-o, ar fi cu siguranță ridicol, cunoscându-l pe autorul scrisorii și știindu-i importanța, să căutăm [în același timp] să aflăm ce până i-a trasat cuvintele. Or, aici, noi cunoaștem opera [și] spunem că Sfântul Duh îi este autorul; a căuta cine a scris-o nu înseamnă oare a citi o scrisoare informându-ne despre până?*¹⁵

O interpretare identică era aplicată, în epocă, Evangheliilor, desigur, și, în genere, tuturor scrierilor considerate sacre.

Presupunând că „verbalitatea” majorității scrierilor medievale ar apare, la prima vedere, drept o însușire oarecum exagerată, atunci importanța deținută în epocă de lectura cu voce tare ar trebui să nu mai lase loc, în această privință, la nici o îndoială. Ca expresie limpede a influenței oralității, procedeul era, în Evul Mediu, atât de uzitat, încât excepțiile nu puteau să nu surprindă. Faptul că Fericitul Augustin simte nevoia nu numai să consemneze această abatere ciudată de la normalitate a maestrului său, Ambrosius din Milano, dar s-o și comenteze și să și-o explice este, cum nu se poate mai grăitor, atestând, prin contrast, o practică generală¹⁶. Lectura privată, strict oculară, nu s-a impus decât relativ târziu și anevoios și numai ca urmare a multiplicării numărului de scrieri. Universitățile, care și-au format, începând din secolul al XIV-lea, propriile biblioteci, par a fi fost cele dintâi care au instituit această regulă, devenită, după numai un veac, o constrângere absolută. Chiar și după aceea, însă, lectura cu voce tare a rămas, în anumite spații sociale (de regulă, populare), o practică obișnuită, conservându-și, pe de altă parte, dificultatea, pînă și pentru oamenii de litere¹⁷.

¹⁵ Grégoire Le Grand, *Morales sur Job (Moralia in Job per contemplationem sumpta)*, 1^{ere} partie, livres I et II, 2^{ème} édition revue et corrigée. Introduction et notes de Dom Robert Gillet, o. s. b. Traduction de Dom André de Gaudemaris, o. s. b., Paris, Les Éditions du Cerf, 1975 (*Sources Chrétiennes* N° 32 bis), *Prefatio*, I, 2, p. 137, 139.

¹⁶ „Cînd [Ambrosius] citea, ochii îi erau conduși pe pagini și inima îi brăzda mintea, iar glasul și limba erau liniștite. Adesea, cînd eram de față..., l-am văzut așa, citind în tăcere și niciodată altfel și, păstrînd o tăcere îndelungată...ne retrăgeam și ne închipuiam că, în acel scurt timp..., lăsat în pace de zarva afacerilor altora, nu voia să fie chemat la altceva și că poate se ferește ca nu cumva, fiind de față un ascultător atent și atras de cele ce auzea, dacă autorul pe care-l citea ar fi pus vreo problemă mai încurcată, să fie nevoie să facă vreo expunere sau să discute despre anumite probleme mai grele și, cheltuiind pentru această discuție timp, să citească mai puține volume decît ar fi voit, deși motivul mai drept pentru care citea în tăcere ar fi putut să fie nevoia de a-și ocoli glasul, care i se strica foarte ușor” (Fericitul Augustin, *Confessiones (Mărturisiri)*). Traducere și indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere și note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, ediția a II-a, cartea a VI-a, III (3), p. 181).

¹⁷ Mai întîi, lectura se confrunta cu obstacole de ordin material (greutatea minuirii volumelor, iluminatul precar etc.), dar și cu dificultățile „interne”, produse chiar de scrierea, în sine (diversitatea stilistică și a sistemelor de abreviere, ductul copistului, calitatea pergamentului sau a hîrtiei, utilizarea unei limbi diferite de vocabularul cotidian, fără a mai socoti și specificitatea textului, ca atare, care complica simțitor actul descifrării). Determinată de acești factori, înecetinea ei constituia, de asemenea, o limită structurală, fiind încă un handicap serios în calea generalizării și interiorizării acestei practici (Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 115-118).

Taumaturgic, magic și fondator, cuvîntul, ca principal mijloc de comunicare, reprezenta – aproape că nici nu mai este nevoie s-o spunem – și manifestarea cea mai convîgătoare a autorității, în ipostaza duală a aplicării dreptului și exercitării puterii. *Promulgarea* unei legi sau a unui edict, de pildă, era, frecvent în această epocă, sinonimă cu *proclamarea* lor. În Islanda, unde prescripțiile juridice au rămas multă vreme orale, unul din cele mai importante personaje ale acestei societăți era cel care „spunea legea”¹⁸. În restul Creștinătății, pretutindeni, culpabilitatea sau inocența comportau aceeași materialitate, însușire probată și de continuitatea lecturii publice a dovezilor așternute pe hîrtie, în pofida progreselor considerabile înregistrate de utilizarea testimoniuului scris în secolele XII – XIII¹⁹. Autoritatea regelui nu putea fi, desigur, nici ea străină de cuvînt, cu atît mai mult cu cît afirmarea ei în acest mod ținea de însăși tradiția creștină a funcției regale, potrivit căreia, împărțirea dreptății (*justitia*) și garantarea păcii – cele mai înalte atribuții ale puterii monarhice – nu deveneau efective decît prin Verb. Această preferință arătată rostirii de cel care încarna puterea divină este, la prima vedere, curioasă, într-o epocă, precum secolul al XIII-lea, în care, mai ales în Franța, potrivit observației lui Jacques Le Goff, „*instituițiile, colectivitățile, chiar și indivizii acordă o importanță tot mai mare scrisului*”, iar „*memoria fondată pe oralitate dă înapoi în fața documentului fixat prin scris*”²⁰. Apariția arhivelor – în timpul lui Filip al II-lea August –, succesele reduplicări birocratice ale statului monarhic, care fac din scriere un mijloc din ce în ce mai necesar de guvernare și avîntul învățămîntului universitar sînt, în acest sens, deosebit de grăitoare, dispensîndu-ne de alte dovezi. Cuvîntul rămîne, totuși, și în această perioadă, nu numai simbolic preponderent, ci și realmente important ca vehicol al informațiilor, explicațiile ținînd atît de tradiția menționată, cît și, probabil, de rapiditatea mai mare a circulației sale, fără a mai socoti dificultatea considerabilă a oricărei autorități de a impune o limbă scrisă unanim comprehensibilă, aptă de a depăși poliglosia vremii. Însemnătatea sa în cadrul predicii, care devine, tot în cel de-al XIII-lea veac, principalul mijloc de catehizare a mulțimilor (dar într-un limbaj și potrivit unei strategii și a unui scenariu perfect adaptate auditoriului popular²¹), confirmă această apreciere.

¹⁸ *Ibidem*, p. 97.

¹⁹ Testamentul însuși (așternut pe hîrtie începînd cu secolul al XIII-lea) continuă să fie perceput și recunoscut ca un act oral, de către toți cei prezenți în jurul testatorului (*ibid.*, p. 100).

²⁰ Jacques Le Goff, *Saint Louis et la parole royale* în xxx, *Le nombre du temps. En hommage à Paul Zumthor*, Paris, 1988, p. 127.

²¹ Același Honorius Augustodunensis, de care am vorbit mai sus, s-a numărat printre cei care, prin opera sa de „popularizare” (*Elucidarium*) – de asemenea amintită – au avut, în ceea ce privește aspectul „artistic” al predicii, contribuția cea mai importantă. Este semnificativ de notat că textul său încorporează numeroase sugestii și istorioare apodictice extrase fie din retorica antică, fie din mitologia greco-romană, cu „tainele” cărora autorul pare a fi fost neobișnuit de familiar (pentru un supliment de informații, cf. Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 335-337). În același sens, Paul Zumthor a remarcat similitudinea frapantă dintre rostirea predicii și arta poetică a „narratorilor populari” (jongleri, mimi și recitatori). Dacă ar fi să-l credem pe Salimbene di Adamo – citat de Zumthor –, primii franciscani au fost considerați adevărați histrioni, din cauza asemănării dintre procedeele lor respective. Pe lîngă mijloacele retorice, ceea ce mai apropia cele

În fine, pentru a încheia seria acestor exemple referitoare la prestanța rostirii în Evul Mediu (care este de departe mai amplă decât am putea-o noi evoca aici), să mai notăm și importanța covârșitoare pe care teologii secolelor XII – XIII o acordau în scrierile lor potențialelor „păcate ale limbii”²². Întreaga tradiție medievală a considerațiilor în această privință se bazează, altfel nici nu se putea, pe referentul fundamental al Sfintei Scripturi. Dacă moștenirea greco-romană pare a fi jucat aici un rol secundar, tradiția patristică, în schimb, și mai ales aceea gregoriană²³ au fost, alături de sacrul text, decisive, ca, de altfel, și regula monastică benedictină, ale cărei principii, în aceeași privință, au avut un ecou amplu și durabil.

Toți cei care, în forme și modalități diverse, se îngrijesc, în perioada amintită, de comportarea bunului creștin par animați de o singură și aproape obsesivă preocupare: abordarea într-o manieră globală și unitară a greșelilor din ce în ce mai numeroase pe care le fac oamenii vorbind. Predicatorii sau îndrumătorii lor spirituali au fost, de bună seamă, primii care și-au pus această problemă, cum ne-o arată, între altele, scrierile de la finele celui de-al XII-lea veac ale unui Alain de Lille – *Summa de arte predicatoria* – sau Petru Cantorul (*Verbum abbreviatum*), dar ea nu i-a lăsat indiferenți nici pe alții. Raoul Ardent, de exemplu, considera tema cuvintelor păcătoase ca o componentă structurală a însuși sistemului etic creștin, unul din capitolele cărții sale (*Speculum universale*), datînd din ultimul deceniu al secolului amintit și în mod semnificativ intitulat *De moribus linguae*, trecînd în revistă multiplele modalități, bune și rele, licite și ilicite, ale cuvîntului și tăcerii. Spre jumătatea veacului următor, un alt autor, laic și om al legii,

două categorii era atît spațiul lor de evoluție (Humbert de Romans, cunoscut reprezentant al fraților predicatori din secolul al XIII-lea, enumeră nu mai puțin de 44 de situații în care se putea pronunța o predică, cele mai multe fiind legate de spectacole cu jongleri, bilciuri, nunți etc.), cît și limba întrebuițată în ambele tipuri de „spectacole”, adaptată nivelului prea puțin sofisticat al credincioșilor. Chiar impregnate de livresc și instrucție savantă, predicile au integrat constant ample fragmente de tradiție orală, cei ce le rosteau mediînd între cultura elitelor și aceea populară. Zumthor observă chiar că multe din predicile timpului sînt greu de deosebit de poezie, asemănare care devine și mai evidentă în momentul în care cele dintîi încep să utilizeze pe scară largă așa-numitele *exempla*, ceea ce, pe de o parte, a creat o certă analogie cu binecunoscutele forme de divertisment narativ numite *fabliaux*, și, pe de altă parte, a contribuit la strîngerea contactelor dintre predicatori și tradiția orală, cum o dovedesc culegerile acestor povestioare anecdotice, compilate pentru uzul predicatorilor în secolele XIII, XIV și XV (*op. cit.*, p. 84-87).

²² Pentru detaliile care urmează, v. Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Traduit de l'italien par Philippe Baillet. Préface de Jacques Le Goff, Paris, 1991, p. 17-23 *sqq.*

²³ *Dialogurile* lui Grigore cel Mare despre viețile și miracolele părinților italieni (*Dialogi de vita et miraculis patrum Itallicorum*) conțin numeroase exemple despre asemenea păcate ale limbii și efectele lor nefaste (v. în acest sens, *inter alia*, pasajul referitor la cuvintele jignitoare adresate în repetate rînduri de două călugărițe de viță nobilă unui om simplu care le slujea, ceea ce le condamnă după deces să nu aibă parte de comuniunea morților (soartă care le fusese, de altfel, în zadar, profețită de Sfîntul Benedict); cf. Grégoire Le Grand, *Dialogues*, Tome II, Livre II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979 (*Sources Chrétiennes*, N° 260), 23, 2-4, p. 207-209).

Albertano da Brescia, scria pentru fiul său un tratat de asemenea semnificativ intitulat *Doctrina loquendi et tacendi*, care nu este altceva decât un prețios îndreptar al distincției dintre discursurile potrivite și cele păcătoase. Dar autorul prin excelență al „păcatului limbii”, cel care, într-un anume fel, l-a consacrat, lăsându-l moștenire unei îndelungate tradiții, a fost Guillaume Peyraut, autor al unei *Summa de vitiis et virtutibus*, organizată după schema tradițională a celor 7 păcate capitale, dar căreia dominicanul lyonez i-a adăugat încă un nivel, al 8-lea, rezervat limbii (*De peccato linguae*). Exemple ca acestea sînt foarte numeroase, atestînd o asiduitate neobișnuită a reflecțiilor asupra chestiunii, care au produs, în timp, un nomenclator din ce în ce mai complex al greșelilor de acest tip²⁴. Ele se cuvin asociate cu prescripțiile tot atît de importante referitoare la morala utilizării vocii, căreia autorii timpului i-au rezervat, de asemenea, o atenție susținută²⁵.

²⁴ În total, teologii epocii par a fi identificat 14 păcate ale limbii. Situate pe o scară imaginară, începînd cu cel mai grav pînă la cel venial, acestea sînt următoarele: 1) *Blasphemia* (insulta adusă lui Dumnezeu, pedepsită, de regulă, prin tăierea limbii; așa-numita „Lege a Focului”, promulgată în 1224 de Frederic al II-lea de Hohenstaufen o stipula în cazul ereticilor iertați de arderea pe rug); 2) *Murmur* (păcatul cîrtirii, de unde și proscriserea sa sistematică de către principalele Reguli monastice și, în primul rînd, de aceea benedictină, unde *murmur* este păcatul care revine cel mai des. În cazul unui călugăr, această deficiență constituia unul din semnele cele mai evidente ale inaptitudinii sale pentru vocația claustrală); 3) *Perurium* (sau *falsum testimonium*, *mendacium*) era păcatul de sperjur, mărturie falsă și minciună; 4) *Contentio* definea un soi de război cu cuvintele, fie defensiv (în cazul celui care, din încăpăținare, refuza fără motiv să-și schimbe părerea), fie agresiv (în forma unui atac verbal nemotivat împotriva aproapelui, a unei altercații sau a unei dispute searbede, care putea merge pînă la blasfemie); 5) *Maledictum* (zicerea de rău – unul din păcatele cele mai frecvente în istoria creștinismului și un *topos* recurent al întregii tradiții medievale); 6) *Contumelia* era injuria, evocată, spre deosebire de alte păcate ale limbii, printr-o neobișnuită bogăție de sinonime (*cônvicium*, *vituperium*, *opprobrium*, *iniuria*, *calumnia* etc.); 7) *Detractis* era difamarea, denigrarea; 8) *Adulatio* era flatarea – laudă nemeritată, perversă, degenerată, foarte apropiată de minciună și sinonimă cu ipocrizia; 9) *lactantia* sau *ironia* (batjocura) era utilizată în corelație cu *arrogantia*, *ostentatio*, *inanis gloria* etc., toate fiind identice cu vanitatea; 10) *Derisio* era disprețul; 11) *Turpilouquium* (obsценitatea, grosolănia) se învecina cu *scurrilitas* (farsa) – maniera de a vorbi a jonglerilor, cu abundență de efecte ale vocii, incriminată, printre alții, de Alain de Lille – și *stultiloquium* (ineptia, prostia); 12) *Multiloquium* (*loquacitas*, *verbositas*, *garrulitas*) era vorbăria incontinentă (nu de puține ori asociată femininului); 13) *Verbum otiosum*, *vaniloquium* era vorba într-o doară, inutilă; 14) *Taciturnitas* (sau *mala taciturnitas*) era păcatul continenței verbale atunci cînd rostirea era necesară (pentru detalii suplimentare, *ibidem*, p. 173 sqq, 291 sqq).

²⁵ După *simetl* ei, vocea putea fi lăudabilă sau condamnată, ca atunci cînd invita la plăcere (*lascivitatē vocem*), cînd articula efeminat cuvintele sau cînd imita glasul histrionilor. John din Salisbury, căreia îi aparțin aceste clasificări oferă îndrumări privitoare și la utilizarea cum se cuvine a vocii, norma lor de referință fiind reținerea (*lingua modesta*). La rîndul său, Geoffroi de Vinsauf reclama din partea mai cu seamă a recitatorilor de versuri, stăpînirea a „trei limbi”: a gurii, a feței și a gestului (*in recitante sonent tres linguae: prima sit oris / Altera rhetorici vultus et tertia gestus*). În Italia primelor republici comerciale, Boncompagno da Signa își consacră un capitol al cărții (*Rhetorica novella*), „obiceiurilor oratorilor”, îndeosebi tonului, amplitudinii acustice

Expresie vizibilă a mișcărilor sufletului (dar, prin disciplinare, și mijloc de înnobilitare a acestuia), *gestul* reprezenta, alături de oralitate, încă o structură de referință a civilizației medievale, dominând prin materialitate și ca imagine (respectiv simbol), atât existența individuală a oamenilor, cât și relațiile sociale și raporturile lor de putere. Într-o epocă atât de intens formalizată ca Evul Mediu, care punea pe vâz, auz și pe interpretarea simbolică a aparențelor un preț cu totul neobișnuit pentru noi, cei de astăzi, obișnuiți a trăi într-o cultură a scrisului și a vizualului agresiv, gesturile nu numai că asigurau un contact fizic între persoane sau obiecte uneori încărcate ele însele cu un sens superior, ci dezvăluiau, mai bine decât o puteau face cuvintele, structurile puterii și ierarhiile fundamentale ale societății. Gesturile erau cele care transmiteau atribuțiile politice și religioase, necesare coeziunii țesutului social. Tot ele făceau în mod public (re)cunoscută forța acestor puteri, modelându-le imaginea vie. În fine, prin gesturi era subliniată poziția fiecăruia în raport cu semenii săi și tot prin ele se corelau gradele succesive de dependență, care formau substanța sistemului social feudal. În toate aceste situații, scrierea putea, desigur, interveni, consemna faptele și înregistra mărturiile cu acte și sigilii în regulă. Însă nu ea, ci gestul dădea forță actului, lega voințele și asocia trupurile²⁶.

În ciuda considerabilei lor încărcături simbolice, gesturile nu constituiau, totuși, în Evul Mediu, un limbaj independent, ci doar autonom. Articulate pe un anumit mod de gândire și pe dispozițiile sufletului, ele comportau și o morală dătătoare de sens, a cărei sorginte se afla dincolo de materialitatea lor vizibilă. Cu alte cuvinte, gesturile nu erau niciodată neutre. Valorizate pozitiv și chiar glorificate, ele erau, în același timp, puse serios la îndoială. Omniprezente și dominante, ele puteau fi, însă, în mod frecvent, și subordonate. Appreciate prin prisma conotațiilor lor magice și mistice, ele erau tot atât de ușor devalorizate, atunci când ieșeau din canoanele prescrise. Practic, atitudinea față de gesturi reflecta aceeași – atât de des semnalată în paginile de față – ezitare a culturii epocii față de corp, văzut simultan ca închisoare a sufletului și expresie a păcatului originar și, pe de altă parte, ca ipostază a Întrupării și „vehicol” al mântuirii. Pe un plan mai general, ea oglindește binecunoscuta dualitate a contrariilor specifică mentalului colectiv medieval, sesizabilă, cum am constatat, în nenumărate alte întruchipări²⁷.

Reflecțiile ocazionale sau sistematice rezervate gesturilor în sau de către diferitele scrieri medievale de origine clericală concordă în a recomanda, ca reguli generale, *disciplina* acestora (tot una cu reținerea²⁸), *adecvarea* la împrejurări și la statutul (respectiv,

și efectelor vocii. Indicațiile privitoare la tonalitate în cîntecele liturgice sînt, de asemenea, semnificative. Să mai notăm, în context, că vocea constituia, prin forța ei de sugestie, una din componentele tipice și pentru poezia narativă în limba „vulgară” (cf. Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 142 sqq).

²⁶ Cf. Jean-Claude Schmitt, *Rățiunea gesturilor în Occidentul medieval*. Traducere de Doina Marian. Prefață de Alexandru Duțu, București, 1998, p. 447, 24; idem, *The rationale of gestures in the West: third to thirteenth centuries* in Jan Bremmer and Herman Roodenburg (editors), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*. With an introduction by Sir Keith Thomas, Polity Press, 1991, p. 64-65.

²⁷ V. *supra*, cap. II și urm.

²⁸ Din acest unghi, disciplina gesturilor se opunea dezordinii lor, contrast evocat la nivelul limbajului prin cuplul antagonic *gestus-gesticulatio*. Ca în atîtea alte privințe (constatate de noi în

la condiția) persoanelor, precum și *transparența* lor deplină în raport cu sufletul, a cărui cucernicie și sete de perfecțiune se cuveneau să le oglindească și, în același timp, să le promoveze. Nu întâmplător, de aceea, codificarea gesturilor ocupa un loc atât de important în îndreptările (numite *ordines*) ceremoniale (rituale), iar calitățile morale asociate gestualității ideale erau *modestia* sau *temperantia* (măsura, cumpătarea, cuviința), *verecundia* (sfiala), *humilitas* (umilința) și, nu în ultimul rând, *pudicitia* (curățenia, cinstea sau onoarea), toate, laolaltă, întruchipînd perfecțiunea conduitei²⁹.

Gesturile în Evul Mediu nu erau însă numai de acest tip, „confirmativ”, evocînd și întărind virtuți spirituale: prin funcția lor mediatoare, ele erau, deopotrivă – cum, de altfel, am constatat – și instituante, construind, la fiecare palier al vieții sociale un ansamblu complex de legături, mult mai puternice decît dacă s-ar fi întemeiat doar pe o consemnare scripturară. Două erau acele părți ale corpului care, în conjuncție cu o gestualitate specifică, confereau această aparență de nezdruccinat ceremoniilor (riturilor) fondate la care participau: *mîna* și *gura*.

Componentă indispensabilă a gestualității rituale (care, la rîndu-i, constituia cel mai important segment al sistemului medieval de gesturi), mîna era nelipsită din absolut toate tipurile de ceremonii. Dacă – după cum am notat în capitolul precedent – capul și, mai tîrziu, inima reprezentau organele dominante ale corpului „imobil”, în calitatea acestuia de metaforă sau de proiecție imaginară a ansamblului religios și social, precum și a Universului, mîna, în schimb, pare a fi fost partea cea mai importantă a corpului *concret*, în

paginile de mai sus), nici la acest capitol medievalitatea nu se îndepărta prea mult de prescripțiile autorilor antici (Quintilian, Cicero, Seneca), care recomandau, în arta oratorică, un dozaj riguros al gesturilor, deconsiliind ferm gestică frenetică, abundentă și dezordonată, considerată nu numai o dovadă a lipsei de autocontrol, ci și a unei origini socialmente inferioare. În spectacolele teatrale, de exemplu, unde gesturile variau după tipul personajelor, gestică sclavilor era, invariabil, incoerentă, iar a oamenilor liberi de joasă extracție, la fel (cf. Fritz Graf, *Gestures and conventions: the gestures of Roman actors and orators* in Jan Bremmer and Herman Roodenburg (editors), *op. cit.*, p. 49; medievalitatea va pune același preț înalt pe măsură – *modus* –, asociînd-o, ca atribut esențial, comportamentului nobiliar; cf. Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991, p. 138 *sqq*). Este interesant de observat, în context, că „discursul” modern referitor la gesturi (care începe să prindă contur, în apusul Europei, odată cu secolul al XVI-lea) va insista asupra aceluiași însușiri ale gestualității potrivite (dozajul atent și reținerea), devenite mai tîrziu structuri principale ale etichetei princiare și, în genere, ale manierelor elegante. După opinia lui Norbert Elias, gestualitatea chibzuită (corelată de el cu o politică generală de control și reprimare a corpului, proprie preschimbării moderne a moravurilor) constituie o parte integrantă a așa-numitului „proces de civilizare” (*Prozeß der Zivilisation*), similar cu însăși modernitatea (faimoasa analiză în care filosoful și sociologul german dezvoltă acest punct de vedere intitulîndu-se chiar astfel: *Über den Prozeß der Zivilisation*, [Berlin], 1939). Întărit și de recomandările formulate de teoreticienii Reformei catolice, acest tip de gestualitate a avut, după observațiile lui Peter Burke, la nivelul elitei, mai mult succes în țările protestante din Nord, decît în regiunile mediteraneene, rămase tributare gesturilor exuberante (cazul Italiei fiind, în această privință, cel mai elocvent; Peter Burke, *The language of gestures in early modern Italy* in Jan Bremmer and Herman Roodenburg (editors), *op. cit.*, p. 71-83).

²⁹ Jean-Claude Schmitt, *Războaiele gesturilor..., passim*.

mișcare, acțiunea ei – evidențiată (sugerată) în sursele iconografice de pozițiile palmei și ale degetelor – ipostaziindu-se, în toate cazurile, ca una de transmitere a unei forțe, puteri sau energii vitale³⁰.

Nici una din vechile civilizații, inclusiv aceea ebraică, greco-romană și germanică nu a fost străină de această importanță a mîinii. În dreptul roman, de exemplu, *manus* avea înțelesul de „putere”, derivații lui desemnînd fie gesturile juridice asociate funcției de a transmite, lua sau recunoaște puterea, fie această putere însăși, ca în transferul legal de posesiune (*mancipatio*), eliberarea (*manumissio*) sclavului (*mancipium*) sau autoritatea bărbatului asupra soției, evocată prin expresia *in manu mancipioque*. În dreptul germanic, cuvîntul *mundeburde* (traductibil prin puterea stăpînului asupra casei și pămîntului său) avea ca rădăcină particula *munt*, cu sensul de „mîină” – simbol și agent al puterii. În religia creștină, *dextera domini* reprezintă și astăzi un simbol capital, ca și mîna producătoare de miracole a Fiului, devenită, în Evul Mediu, un model pentru gesturile rituale ale preoților, sfinților și chiar ale monarhilor³¹. În ritualul intrării în vasalitate, omagiul (secvența sa cea mai importantă) rezerva, de asemenea, mîinii un rol simbolic esențial, cum o demonstrează toate exemplele cunoscute.

Alături de mîină sau împreună cu ea, gura era de asemenea prezentă, prin *sărut*, în toate ritualurile medievale, cu toate că, spre deosebire de membrul superior, ambivalența ei era incomparabil mai marcată³². În pofida acestui neajuns, puține gesturi par a fi avut, în epocă, o încărcătură simbolică mai mare ca *osculum*. Grație unei semnificații de bază (și anume: implicarea voluntară și totală a ființei), care egala sau depășea prin amplitudine multe din sensurile fundamentale ale celorlalte acte, el avea, tocmai din acest motiv, o arie de utilizare neobișnuit de largă și o eficacitate ieșită din comun, dublată de o poli-semie contextuală greu, dacă nu imposibil de detectat în alte cazuri.

Din punct de vedere corporal, de pildă, sărutul pe gură putea fi dătător de viață (ca în Creație) sau readuce la viață³³, dar, cel mai adesea, putea și vindeca, această virtute avînd efect asupra orbirii și uneori a leprei (caz rarism, totuși, singurul de acest tip fiind produs de Sfîntul Martin din Tours). Din același punct de vedere, sărutul era asociat și

³⁰ Această funcție mediatore a mîinii în raport cu o serie de puteri a căror sursă nu era (totuși!) ea, ne îndreaptă spre concluzia că membrul superior era imaginat ca făcînd parte dintr-un sistem mai complex de organizare, al cărui „vîrf” generator era un alt organ (capul?; inima?) sau o altă forță.

³¹ Cf. Jean-Claude Schmitt, *Răzuierea gesturilor...*, p. 131.

³² Organ al adevărului, gura era și unul al minciunii; organ al mîntuirii, prin cuvîntul care o promite, ea era, deopotrivă, și unul al păcatului, în asociere cu lăcomia și fructul oprit. Gura avea, de asemenea, și o apăsată conotație sexuală, evidentă în toate sistemele simbolico-religioase (Yannick Carré, *op. cit.*, p. 21 și *passim*; pentru un supliment de informații referitoare la imaginarul simbolic al gurii, v. și Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, 1998, *passim*).

³³ Una din situațiile de acest tip este consemnată în Vechiul Testament, cînd Elisei a reînviat în acest mod un copil (A Doua Carte A Împăraților, 4, 32-33; cf. *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Cu trimeteri*, Societatea Biblică, s. I., s. a.).

erotismului tolerat (curtean), precum și păcatului desfrînării (de fapt, tuturor descătușărilor trupești condamnate de Biserică), prezența sa ca simbol de acest fel înregistrându-se în toate textele și piesele iconografice medievale referitoare la dragoste, dorință și trup. Ca expresie a afectivității, *osculum* era, de asemenea, un gest esențial, agregând toate riturile de întâmpinare și salut, fie publice sau private, clericale sau laice. În perioada de apogeu a medievalității, acest obicei era o componentă importantă a etichetei princiare, fiind practicat, în contextul amintit (ca întâmpinare și salut) deopotrivă între bărbați și între bărbați și femei. La fel, el pare a fi jucat un rol cardinal și în relațiile familiale și în prietenia masculină (aici sărutul fiind chiar o veritabilă *pièce maitresse*), fără a mai vorbi, desigur, de relațiile feudo-vasalice, în ritualul de instituire al cărora *osculum* ocupa, precum se știe, un loc central³⁴.

Această din urmă mențiune ne oferă prilejul de a constata că sărutul pe gură era inseparabil de toate riturile contractualiste, fie singur (ceea ce consolida puterea sa simbolică), fie ca parte a unui ansamblu mai vast, conținând și alte gesturi (stringeri de mână, înmînarea unor obiecte, redactarea unui act scris etc.) și / sau pronunțarea unor cuvinte (importanța sărutului varia, totuși, aici, în funcție de natura contractului și de numărul elementelor formale care îl structurau). Ca simbol contractual, sărutul era prezent și în ceremoniile / ritualurile de confirmare / renunțare la o danie, un drept etc., precum și în toate ritualurile de investitură (de care am și vorbit). În secolul al XIII-lea, însă, după două veacuri de existență³⁵, popularitatea sa în astfel de împrejurări încetează, atât ca urmare a progreselor incontestabile ale dreptului scris, cât și a utilizării mai largi a sigiliului, practică menită a garanta secretul sau integritatea unui conținut, a afirma proprietatea asupra obiectului sigilat sau a valida și autentifica un act scris.

Ca „sărut al păcii”, sărutul pe gură apare și în diferitele tipuri de acorduri³⁶, precum și în riturile de ordonare a membrilor clerului (deși, aici, nu ca simbol constitutiv al sacramentului, ci doar ca unul ceremonial³⁷). Tot el marca unirea simbolică a tuturor cre-

³⁴ Yannick Carré, *op. cit.*, p. 30-31 și *passim*. Unul din cele mai importante și cunoscute, totodată, studii privitoare la vasalitate și la semnificația simbolică a sărutului pe gură este, desigur, cel al lui Jacques Le Goff, *Ritualul simbolic al vasalității* în idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*. Studiu introductiv, note și traducere de Maria Car-pov, vol. II, București, Ed. Meridiane, 1986, p. 175-254.

³⁵ Apariția sărutului pe gură este documentată de chartele franceze în a doua jumătate a secolului al XI-lea (pe larg, în *ibidem*, p. 153-162), dar în spațiul german, ca parte a ritualului feudo-vasalic, mult mai devreme (în secolul X), cel mai timpuriu exemplu în acest sens putînd fi (dar faptul nu este întrutotul sigur) o relatare din anul 971 de la mănăstirea Sankt Gallen, referitoare la un asemenea sărut, schimbat între Otto I și abatele ales Notker (cf. Heinrich Fichtenau, *op. cit.*, p. 18).

³⁶ Potrivit evidențelor din *Istoria* lui Grigore din Tours, gestul se număra chiar printre obiceiurile germanice (*ibidem*, p. 39 și Yannick Carré, *op. cit.*, p. 163 *sqq.*).

³⁷ Înceind partea sacramentală a ritualului, el era un gest concludiv, de consfințire a noii calități a celui ordonat. „Sărutul păcii” era prezent numai la consacrarea ordinelor majore – sub-diacon, diacon, preot, episcop –, cele minore (ostiarul, lectorul, exorcistul, acolitul) fiind excluse de la această practică. În acest cadru, *osculum* (dat de cei ordonați celorlalți membri ai clerului,

dincioșilor în cadrul aceluiasi trup, al Bisericii și al lui Hristos³⁸. Gesturile care marcau respectul deosebit și afecțiunea profundă implicau, de asemenea, sărutul, dar nu pe cel despre care vorbim, ci pe acela pe obraz, frunte, mâini, picioare, bărbie, nas, ochi și – mai rar – pe genunchi, piept, umeri, gât și barbă³⁹. Dar nu atât gura, cât *capul* și *corpul*, în sine, par a fi jucat cel mai însemnat rol în simbolizarea respectului, cum ne-o sugerează nu numai „codul” înfîlnirilor diplomatice (a căror gestualitate consta, în secolele XIV-XV, din înclinarea capului sau a întregului corp, descoperirea creștetului și scurta genuflexiune⁴⁰), ci și prescripțiile regulilor monastice, care rezervau aceluiasi organ (inclusiv privirii) funcția de a semnaliza suprema umilință⁴¹.

Polisemic și riguros codificat, acest ansamblu medieval de gesturi nu a rămas, firește, la adăpost de schimbări. Treptat, odată cu diversificarea spectrului social (secolele XII-XIII),

participanți la slujbă) era și un simbol al integrării într-o familie (rudenie) spirituală (*ibidem*, p. 253 *sqq.*).

³⁸ Semn al acestei uniuni, *osculum pacis* era, în același timp, și factorul ei generator. Ca simbol complementar al dragostei fraternelle dintre credincioși și al împăcării cu Dumnezeu, sărutul pe gură poate fi, pe drept cuvânt, interpretat ca un gest integrator total – emblemă caracteristică a armoniei (*coherentia*) corpului social și individual (obținută, în acest ultim caz, prin unirea carnalului cu spiritualul). Dionisie pseudo-Areopagitul evocă foarte bine această proprietate a gestului, aceea de a uni deosebind, atunci când scrie că „sărutarea păcii” înfăptuiește o „viașă unitară și nezavistică, zidind ceea ce este asemenea pe cel asemenea și deosebind cele divine și uniforme de cele particulare” (*op. cit.*, p. 98). Iată și interpretarea aceluiasi gest la Guillaume de Saint-Thierry, autor al unui superb comentariu la „Cântarea Cântărilor”: „Sărutul – scrie el – este o conjuncție a trupurilor, exterioară și afectuoasă, senni și stimulent al uniunii interioare. El împrumută serviciul gurii și întinde, printr-un schimb reciproc, nu numai la conjuncția trupurilor, ci și a sufleteilor. Hristos-Soțul a dat Bisericii, soția lui, ca un fel de sărut, al cerului, atunci când, Verb devenit carne, s-a apropiat de ea atât de mult, încât s-a unit cu ea (ut se ei conjugeret), soț atât de intim, încât nu a mai fost decât una cu ea, Dumnezeu devenit om, om devenit dumnezeu. Acest sărut (*Ipsum etiam osculum*) îl dă [el] sufletului credincios, soția sa... El trage la el spiritul ei, i-l infuzează pe al lui (suum infundens), pentru a nu mai face din unul și din celălalt decât un singur spirit (ut invicem unus spiritus sint)... Și întocmai cum îndrăgostiții, cu săruturile lor, printr-un schimb suav și reciproc, își transmit unul altuia sufletele (*spiritus suos transfundentium*), tot astfel spiritul creat se revarsă (se effundit) în întregime în Spiritul care îl creează prin chiar această efuziune; în el, Spiritul Creator se infuzează în măsura pe care o vrea, iar omul devine un singur spirit cu Dumnezeu (et unus spiritus homo cum Deo efficitur)” (Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur la Cantique des Cantiques (Expositio super Cantica Canticularum)*. Texte latin, introduction et notes de J.-M. Déchamet, o. s. b. Traduction française de M. Dumontier, o. c. s. o., Paris, Les Éditions du Cerf, 1962 (*Sources Chrétiennes* N° 82), p. 113-114, 223). Sărutul pe gură sugerează, așadar, cel mai deplin (inclusiv ca gest *actant*) dimensiunea integratoare, totalizantă a viziunii despre lume a medievalității (Yannick Carré, *op. cit.*, p. 221 *sqq.* 330, 332, 324-325).

³⁹ *Ibid.*, p. 353.

⁴⁰ Complicarea treptată a salutarilor oficiale s-a soldat cu apariția diverselor tipuri de reverențe, fixate de eticheta politetii în secolele XVI-XVII. Cu toate că exista, stringerea de mână nu reprezenta, totuși, gestul obișnuit în saluturi. Ținerea sau escortarea cuiva de mână aparțineau însă riturilor de prietenie și de întâmpinare (*ibid.*, p. 99-101).

⁴¹ Prin înclinare și ațintirea privirii în pământ (Heinrich Fichtenau, *op. cit.*, p. 36).

cînd lumea laicilor a tins să-și adjudece o însemnătate din ce în ce mai mare, iar distincțiile dintre *ordines* și, ulterior, „stări” au devenit și mai apăsate, tipologia gesturilor s-a transformat și ea, modelul (și discursul) clerical unic din perioada anterioară făcînd loc unor „sisteme gestuale” mai numeroase și complexe, diferențiate nu numai după tradiționalul clivaj dintre „laici” și „clerici”, ci în funcție și de alte criterii, cum ar fi apartenența socială, vîrsta, sexul ș. a. m. d. Finalitatea gesturilor s-a schimbat, bineînțeles, și ea, trecînd din registrul mîntuirii în cel al idealurilor particulare de comportament, consonante cu statutul social al grupurilor. Drept urmare, scăpînd de imperativul unic, de pînă atunci, al opoziției față de „viciu”, codificarea lor și-a anexat rostul strict temporal de a preveni încălcarea sau răsturnarea unei ordini sociale specifice și, totodată, de a delimita simbolic un anumit spațiu de sociabilitate și confluență, definit – ca în cazul exemplar al nobilimilor – nu numai de o sumă de condiții obiective (bunăoară, nașterea), ci și de însușirea unui „cod cultural” bine determinat (cum a fost curtoazia), capabil de a semnaliza fără echivoc, apartenența. De la „divin” la „secol” și de la „transcendent” la „immanent”, gesturile medievale au făcut, așadar, același pas ca întreg sistemul medieval de atitudini și reprezentări, apropiindu-se, treptat, de modernitate.

În loc de încheiere

Cititorul avizat sau cel ocazional, va fi observat, desigur, la capătul acestor pagini, câte lucruri importante au fost doar în treacăt atinse, când nu în mod deliberat omise. Nici un text, desigur, oricare ar fi el, nu poate spune vreodată totul. Ca simplu itinerar printr-o problematică dată, el este – mai este oare nevoie s-o spunem? – fatalmente selectiv, trebuind să aleagă între *spus* și *nespus*, în funcție, dacă nu de altceva, fie și numai de criteriul elementar (și subiectiv) al țelurilor celui care scrie. Reamintirea acestui adevăr nu este totuși suficientă pentru a justifica, ea singură, omisiunile de care vorbeam. Cîteva precizări suplimentare în privința opțiunilor noastre ni se par, de aceea, necesare, dacă nu pentru risipirea neclarităților remanente, măcar pentru motivarea lor și mai buna înțelegere a ceea ce am scris.

Trei sînt, după opinia noastră, principalele chestiuni care ar fi meritat, în prezentul text, o discuție mai amănunțită. Numite pe scurt, acestea sînt: *cronologia*, *evoluția* sau *schimbarea* și *ipostazele* (respectiv *percepțiile*) *diferențiate*.

Se va fi văzut, prea bine, de-a lungul paginilor de mai sus, cît de puține sînt reperele temporale pe care le-am oferit. În afară de interstițiul reprezentat de secolele XI – XIII/XIV, care apare de mai multe ori (deși sporadic), ca referent al modificărilor intervenite atît în atitudinea oamenilor față de spațiu și durată, cît și în modul de raportare a instanțelor ecleziastice la diferitele meserii și profesii, inițial marginalizate ori interzise, precum și la corp (revalorizat, treptat, începînd mai ales cu ultima din datele menționate), alte semnalări de același fel au fost, de nu greșim cumva, cu totul excepționale. Absența lor este cu deosebire netă în cazul a ceea ce noi am numit structurile definitorii ale mentalului colectiv medieval, pentru care o precizie sporită în același sens ar fi fost, poate, dezirabilă. Fiindcă, la urma urmelor, ne-am putea întreba, pentru *care* Ev Mediu sînt, în fond, valabile aceste structuri? Și, de asemenea, cît de mult au „rezistat” ele, ca elemente definitorii ale acestui mental, pînă a nu se estompa definitiv, sub impactul modernității? Fără a mai repeta ceea ce am spus deja în deschiderea acestor pagini, anume că, prin „Ev Mediu” înțelegem aici, *grosso modo*, intervalul cuprins între secolele V/VIII – XVI, potrivit unei interpretări vest-europene a cronologiei (care nu este însă, reamintim, mai ales în privința *acestor* limite, unică), ne simțim datori să afirmăm acum că opțiunea noastră de a ne menține *doar* între aceste limite, destul de vagi, fără a avansa și alte repere cronologice, mai precise, a fost nu numai deliberată, ci și atent calculată. E drept că „durata lungă”, asociată – cum știm – noțiunii de „mentalități” constituie, în această privință, o justificare cum nu se poate mai comodă, făcînd inutile suplimentările argumentative. Întîmplător sau nu, ea este, însă, după părerea noastră, perfect adevărată și, ca atare, suficientă, pentru a ne fi dispensat de

obligăția unei exactități care, în alte împrejurări, ar fi fost absolut normală. Acesta este, prin urmare, motivul care ne-a îndemnat să fim, de-a lungul prezentului text, atât de „flexibili” în privința unei periodizări stricte a elementelor de mentalitate analizate și chiar să eliminăm, din capitolul al doilea, aproape orice referință în acest sens.

Dar, dacă lucrurile stau astfel, și admitînd că aproximarea cronologică își află temeiuri oarecum rezonabile, în ce fel mai putem surprinde, la acest nivel, al duratei lungi, schimbarea? Cum poate da seama o descriere ca aceea pe care tocmai am întreprins-o de evoluția unor fenomene și structuri, în condițiile unei precarități atât de marcate a reperelor temporale? Sînt întrebări legitime, care aduc în discuție a doua dintre cele trei chestiuni enunțate succint mai sus.

Am constatat deja că explicarea schimbării nu constituie punctul forte al explorărilor în domeniul mentalului colectiv; mai mult, chiar, că această dificultate reprezintă una din carențele structurale ale istoriei mentalităților, de nenumărate ori semnalată de cei care au reflectat asiduu sau doar ocazional la presupuzițiile ei teoretice. În ceea ce ne privește, lectura paginilor de mai sus a arătat, credem, cu destulă claritate, că nici noi nu am dedicat chestiunii o atenție specială, preferînd analizei explicative a aspectelor de mentalitate detectate, o repertoriere preponderent descriptivă, fără a insista prea mult asupra evoluției lor de-a lungul amplului segment temporal în care ne-am încadrat. Nu putem remedia aici această lacună, răspunzînd astfel interogațiilor pe care cititorul și le va fi pus, de bună seamă, de-a lungul paginilor de mai sus. Singurul lucru pe care-l putem face, totuși, este să reamintim că, în privința atitudinilor față de spațiu și timp, precum și a interpretării noțiunii de muncă și a diverselor profesii, pragul decisiv al schimbării pare a se situa, ca în atîtea alte privințe, între secolele XI – XIII/XIV, cînd reflexele comportamentale tradiționale fac loc, treptat, unor conduite și evaluări diferite, a căror familiaritate pentru noi, cei de astăzi, provine din faptul că ele prefigurează îndeaproape „modernitatea” (termen care, de asemenea, se pretează la discuții nesfîrșite, dar pe care noi, decît să-i asociem înțelesul unic al unei definiții lipsită, cu certitudine, de consens, preferăm să-l lăsăm astfel, într-o indeterminare infinit mai bogată în sensuri potențiale). Cît despre percepția Cosmosului nediferențiat, indistincția relativă dintre sacru și profan și specificul integrativ al gîndirii, care, laolaltă, se numără, cum am văzut, printre structurile definitorii ale mentalului colectiv medieval, fractura pare a fi intervenit, după opinia noastră, în fiecare din aceste aspecte, odată cu redescoperirea aristotelismului și materializarea sugestiilor sale interpretative, într-o viziune radical nouă despre Univers, întemeiată nu pe principiul omologiei și al strînsei corespondențe dintre vizibil și invizibil, ci, dimpotrivă, pe postulatul distincției lor¹. Fără îndoială că rămîne de discutat dacă și cît anume din această nouă perspectivă asupra lumii, înfiripată mai întîi (pe parcursul aceluiași interstițiu menționat) la nivelul elitei clericale instruite și în marile centre de cultură ale Occidentului, a avut vreo influență și asupra structurilor apercceptive

¹ V. pe larg în această privință studiul nostru, *Impactul aristotelic asupra gîndirii medievale a Occidentului latin* (I-II) în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol», Iași”, T. XXX-XXXI, 1993-1994, p. 215-235 și 155-169.

propriii celorlalte segmente sociale. Cu siguranță că această influență, de va fi fost, a rămas, multă vreme, extrem de restrînsă și chiar străină majorității „populare” a societății, care a continuat – dovezile în acest sens abundă² – să se raporteze la Univers prin optica aceleiași hermeneutici elementare. Acest lucru nu anulează însă importanța schimbării produsă la „vîrf”, care a declanșat un proces lent, dar ireversibil.

Această concluzie ne invită, în fine, să ne apropiem de ultima și, neîndoielnic, cea mai spinoasă dintre chestiunile care au format pretextul rîndurilor de față: aceea a ipotezelor (percepțiilor) diferențiate. Sînt structurile generale și cele particulare ale mentalului colectiv, la care ne-am referit, comune *tuturor* societăților medievale vest-europene? Și, în caz afirmativ, cum au fost ele trăite și „practicate” la nivelul diverselor entități etnice și cultural-lingvistice ale Occidentului (înțeles ca o arie geografică foarte largă, de la Mediterana în Peninsula Scandinaviei și de la Atlantic în cîmpia Panonică)? Care sînt – dacă sînt – în această privință, eventualele particularități distinctive sau abateri de la generalitatea postulată mai sus? Iată doar cîteva din întrebările firești pe care le ridică o problemă care, nefiind decît expresia tradiționalului raport dintre general și particular, nu va putea fi soluționată decît prin acumularea unor cercetări – în primul rînd documentare – mult mai aplicate și profunde decît aceea la care ne-am încumetat noi aici.

Este un deziderat al viitorului, care își va afla, sperăm, cît de curînd, împlinirea.

² Analiza pe care Robert Muchembled a dedicat-o societății rurale din Franța între secolele XV și XVIII constituie una dintre nenumăratele cercetări care probează aproape exemplar acest lucru (cf. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe – XVIIIe siècle. Essai*, Paris, 1978).

Repere documentare și bibliografice

A. IZVOARE

Cea mai importantă sursă pentru istoria Evului Mediu este, firește, binecunoscuta *Patrologia Latina* (*Patrologiae cursus completus...series latina*), editată de Jacques-Paul Migne între 1844-1855 (217 volume cuprinzând documente dintre anii 220-1216; seria I, publicată între 1844-1849, conține vol. 1-73, iar seria II, publicată între 1849-1855, conține vol. 74-217; între 1862-1865, la acestea s-au mai adăugat 4 volume de indici). Noi am folosit doar fragmentele care ne-au interesat din ediția pe Internet a acestui vast *corpus*, intitulată *Patrologia Latina Database*, în 221 volume (<http://pld.chadwick.com>), care reproduce întocmai ediția *princeps*, amintită (documentele și indicii). Deosebit de importante ca surse directe sînt și volumele din colecția *Sources Chrétiennes*. Directeurs fondateurs: H. de Lubac, s. j. et J. Daniélou, s. j. Directeur: C. Mondésert, s. j., pe care le-am folosit, de asemenea, fragmentar. O altă sursă originală pe care am utilizat-o este binecunoscuta *Historia ecclesiastica gentes Anglorum* scrisă de Beda Venerabilul la începutul secolului al VIII-lea, consultată în tălmăcirea ei engleză: *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham. Penguin Books, London, 1968.

Extrem de utile ca instrumente de lucru sînt și cîteva din nenumăratele culegeri de documente publicate de-a lungul timpului în diferite limbi de circulație internațională, cum ar fi *The Portable Medieval Reader*, edited, and with an introduction, by James Bruce Ross and Mary Martin McLaughlin, New York, The Viking Press, 1972 și Pierre Riché, Georges Tate, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge, V^e-X^e siècles*, vol. I, *V^e-milieu [du] VIII^e siècle*, vol. II, *Milieu [du] VIII^e-X^e siècle*, Paris, 1972, 1974, pe care le-am folosit cu precădere. Folositoare, de asemenea, ne-au fost o parte din documentele în limba engleză incluse în *Internet Medieval Sourcebook* (un amplu *site*, realizat și întreținut de Paul Halsall începînd cu decembrie 1997, la adresa <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>), precum și cele în limba franceză, publicate fragmentar de Georges Duby în vol. *L'Europe au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1984, structurat în aceeași manieră ca și *Anul 1000* (v. mai jos).

Sursele în limba română, de natură să permită un acces nemijlocit la marii autori ai Occidentului latin și la scrierile lor sînt, pînă în momentul de față, relativ puține. Excepțînd tălmăcirile din ultimii ani din scrierile lui Origen, Toma d'Aquino, Francisc din Assisi (pe care nu le mai amintim aici), textele disponibile, care pot fi consultate cu folos pentru subiectele la care ne-am referit sînt: Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfață de Ștefan Afloroaiei, Iași, Institutul European, 1994; Sfîntul Grigorie cel

Mare (Dialogul), *Cartea Regulei Pastorale (Cartea grijii pastorale)*. Traducere, prefață și note de Preot profesor Alexandru Moisiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Fericitul Augustin *Confessiones (Mărturisiri)*. Traducere și indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere și note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, ediția a II-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire și prefață de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998. De asemenea, se cuvine semnalată culegera subscrisă de Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfață de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, care, deși limitată tematic, conține multe piese interesante revelatoare pentru structurile mentale medievale.

B. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

I. Istoria mentalităților în istoriografia europeană

O familiarizare rapidă și aprofundată cu „istoria” istoriei mentalităților, cu noțiunea, ca atare, precum și cu dimensiunile teoretice ale acestui demers o pot îngădui, în primul rând, câteva contribuții franceze fundamentale: Georges Duby, *Histoire des mentalités* in *L'Histoire et ses méthodes. Recherche, conservation et critique des témoignages*, sous la direction de Charles Samaran, Paris, 1961; Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë* in *Faire de l'histoire*. Sous la rédaction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, vol. III, Paris, Gallimard, 1974; Philippe Ariès, *L'histoire des mentalités* in *La Nouvelle Histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris, Retz, 1978 (aceiași text a fost reluat în Jacques Le Goff, *La Nouvelle histoire*, Bruxelles, 1988, volum care este reeditarea prescurtată, fără modificări, a cărții precedente); Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, Éditions de la Découverte, 1985 (cu disocieri interesante în privința celor două concepte); Jacques Revel, *Mentalité* in André Burguière, *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, 1986. Inițiativa franceză, dar și interesul indiscutabil, teoretic și practic, al cercetării mentalităților, în sine, au stimulat în ultimii ani demersuri consensuale și în alte istoriografii ca, bunăoară, aceea germană și anglo-saxonă. Notabile în această privință sînt, printre multe altele, cele subscrise de Rolf Reichardt, «*Histoire des Mentalités*». *Eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Régime*, „Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur”. Herausgegeben von Georg Jäger, Alberto Martino, Friedrich Sengle, 3. Band, 1978, p. 130 – 167 (utilă sinteză referitoare la istoria domeniului și direcțiile sale tematice și metodologice, cu un amplu aparat bibliografic), Patrick H. Hutton, *The History of Mentalities: The New Map of Cultural History*, „History and Theory”, XX, 3, 1981, p. 237 – 260 (analiză comprehensivă, din unghi metodologic, a scrierilor lui Ariès, Norbert Elias și Foucault), Volker Sellin, *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, „Historische Zeitschrift”, 241, 3, 1985, p. 555-599 (bună trecere în revistă a contribuțiilor reprezentative în domeniu, însoțită de analiza conceptelor sale de bază),

Hagen Schulze, *Mentalitätsgeschichte-Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht”, Jahrgang 36, Heft 4, 1985, p. 247-270 (amplă trecere în revistă a evoluției acestei istorii; interesată mai ales de atuurile și slăbiciunile sale conceptuale), Ulrich Raulff (Hg.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 1987 (însușind mai multe reflecții teoretice asupra istoriei mentalităților, aparținând citorva istorici contemporani celebri, francezi, germani și anglo-americani) și, în fine, G. E. R. Lloyd, *Demystifying mentalities*, Cambridge University Press, 1990 (o critică radicală a conceptului și a citorva din cele mai importante presupozii teoretice ale întregii direcții, consensuală cu aceea, și mai dură, întreprinsă de Hervé Coutau-Bégarie în *Le phénomène «Nouvelle Histoire». Grandeur et décadence de l'école des «Annales»*, Paris, Économica, 1983; ed. a II-a, 1989). Alte contribuții în domeniu, demne de reținut, dar nu de importanța celor de mai înainte sînt: Robert Mandrou, *L'histoire des mentalités*, Encyclopaedia Universalis, vol. 8, Paris, 1968, p. 436-438; Gaston Bouthoul, *Les mentalités*, Paris, P. U. F., 1971 (o explorare foarte succintă, din unghi psihologic a conceptului); Alex Mucchielli, *Les mentalités*, Paris, P. U. F., 1985 (cercetare de același tip ca și precedentea). Interesante considerații interdisciplinare, relative la posibilele confluente dintre istoria mentalităților și alte științe pot fi consultate în numărul tematic al publicației „Revue de Synthèse” (Troisième série, N^{os} 111-112, 1983), intitulat „*Histoire des sciences et mentalités*”). În afara analizelor speciale dedicate conceptului și domeniului său de referință există și alte reflecții care, deși privesc istoriografia (fie franceză, fie europeană) în ansamblu sau evoluția științelor sociale, conțin referiri și la istoria mentalităților (ori la avatarurile ei contemporane: antropologia istorică și antropologia socială, de exemplu), cu atât mai interesante, cu cît sînt raportate la un anumit context epistemic. De reținut în acest sens sînt, mai întîi, numerele tematice ale binecunoscutei reviste „*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*” (apare de la începutul anilor '90 cu titlul schimbat: „*Histoire, Sciences sociales*”), 6/1983 („*Histoire et sciences sociales*”) și 6/1989 („*Histoire et sciences sociales. Un tournant critique*”); de asemenea: T. K. Rabb, R. I. Rotbarg (editors), *The New History. The 1980's and beyond*, Princeton University Press, 1982; Georg G. Iggers, *New Directions in European Historiography*, Wesleyan University Press, 1984; François Dosse, *L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, Paris, Éditions de la Découverte, 1987; François Furet, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1989; André Burguière, *De la compréhension en histoire*, „*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*”, 1/1990; 17^e Congrès International des Sciences Historiques I. Grand thèmes. Méthodologie. Sections chronologiques, 1. Rapports et abrégés, Madrid, 1990 (cap. *Méthodologie*, 3. „*Anthropologie, Histoire sociale, Histoire culturelle*”); Peter Burke, *History and Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 1992 (acum și în limba română: *Istorie și teorie socială*, București, Humanitas, 1999).

Multă vreme, contribuțiile românești s-au rezumat, în acest domeniu, mai cu seamă la deosebit de fecunda operă de vulgarizare (dar cu numeroase sugestii aplicative) desfășurată sistematic de regretatul Alexandru Dușu, unul dintre puținii care, într-o perioadă de cvasi-izolare culturală, cum a fost ultimul deceniu comunist de dinainte de 1989, au

reușit să mențină, fie și la un nivel precar, contactul cu evoluțiile istoriografice europene. Dintre studiile și cărțile sale, demne de reținut pentru problema care ne interesează sînt următoarele: *Mentalité, durée et le paradigme des «Annales»*, „Revue Roumaine d'Histoire”, XVIII, 1, 1979, p. 175-180 (textul semnalează celebra, la vremea ei, carte a lui Traian Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, Cornell University Press, 1979); *Ce aduce nou istoria mentalităților?*, „România Literară”, an XIII, nr. 14, 1980, p. 20; *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, 1982; *Dimensiunea umană a istoriei. Direcții în istoria mentalităților*, București, 1986. De consemnat tot aici sînt două studii subscrise de Lucian Boia (*L'historiographie roumaine et l'école des «Annales». Quelques interférences*, „Analele Universității București. Istorie”, XVIII, 1979, p. 31-40 și *Istoria mentalităților (cu privire specială asupra Școlii de la „Annales”)*, „Revista de Istorie”, tom 33, nr. 5, 1980), precum și numărul tematic, datorat aceluiași Alexandru Duțu, al „Revue des Études Sud-Est Européennes” (XVIII, 4, 1980: „Un débat: les mentalités collectives”). Un număr asemănător a fost pregătit și de „Revue Roumaine d'Histoire” (IX, 3, 1970), unde pot fi consultate două studii aproape de pionierat în domeniul la care ne referim: Alphonse Dupront, *D'une histoire des mentalités* și Georges Duby, *Histoire et sociologie de l'Occident médiéval: résultats et recherches*, ambele fiind, dacă nu ne înșelăm, singurele texte publicate de istoricii francezi în vreo revistă românească, în timpul regimului comunist. Noi înșine ne-am ocupat, în două studii mai vechi, de explorarea aceleiași direcții istoriografice, încercînd s-o facem mai cunoscută publicului român: Alexandru-Florin Platon, *Noi direcții în istoriografia contemporană: istoria mentalităților*, „Acta Moldaviae Meridionalis” (Revistă a Muzeului de Istorie Vaslui), V-VI, 1983-1984, p. 313-320 și *Pentru o istorie a mentalităților în spațiul românesc*, „Analele Științifice ale Universității Iași (serie nouă). Istorie”, tomul XXXII, 1986, p. 82-86. O bună introducere în aceeași materie este oferită de cartea semnată de Simona Nicoară și Toader Nicoară, *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, 1996.

Recent, cu începere din anii '90, au început să apară și în istoriografia română studii aplicate, conexe fie antropologiei culturale și religioase, fie domeniilor mentalului colectiv, care valorifică sugestiile metodologice și modelele de cercetare din orizonturile culturale europene. Chiar dacă ele nu au o legătură directă cu ceea ce am întreprins noi în paginile prezentei cărți, datori sîntem a le aminti: Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *Cavalerii Apocalipsului*, București, Ed. Silex, 1992; Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII – XX)*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1997; Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680 – 1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 1997; Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Ed. Humanitas, 1997; idem, *Magia darului*, București, Ed. Enciclopedică, 1997; Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Ed. Humanitas, 1997; Iolanda Țigăhiliu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova, secolele XV-XVII*, București, Ed. Paideia, 1998. Se cuvin consemnate, de asemenea, afit deosebit de interesanta explorare întreprinsă de Barbu Ștefănescu și Bodo Edith în marginea reflexelor men-

tale rurale oglindite de mai multe documente administrative de la începutul secolului al XIX-lea din Transilvania (*Ruperea tăcerii*, Oradea, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 1998), cât și volumele intitulate *Identitate și alteritate. Studii de imagologie*. Coordona-tori, Nicolae Bocșan, Sorin Mitu, Toader Nicoară I-II, Cluj-Napoca, Editura Presa Uni-versitară Clujeană, 1996, 1998, conținând contribuții de maxim interes la tema anunțată de titlu.

II. Mentalul colectiv medieval: structuri definitorii

Patru sînt, deocamdată, cele mai complete explorări de ansamblu ale mentalităților medievale, în măsură să ofere o foarte bună introducere în materie: František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987 (deosebit de utilă îndeosebi pentru explorarea structurilor imaginarului social al epocii); Peter Dinzelsbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1993 (in-sumînd peste 650 de pagini, această amplă sinteză tematică cuprinde mai toate aspectele comportamentale, atitudinale, imagologice etc., fiind de domeniul mentalului colectiv, pe care le analizează comparativ, pe trei nivele: Antichitatea, Evul Mediu și epoca modernă; fiecare capitol conține și un segment masiv de note, precum și utile referințe bibliografice; introducerea editorului conține comentarii pertinente privitoare la conceptele de bază ale domeniului și la dezvoltarea cercetărilor de istorie a mentalităților), Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin, Akademie Verlag, 1996 (explorare combinată, deopotrivă a mentalităților de grup – ale nobilimii, cavalerilor, oamenilor Bisericii, marginalilor etc. – și a celor generale, referitoare la moarte, sexualitate, dragoste, natură ș.a.m.d.) și Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996 (deosebit de bogat și prețios îndreptar metodologic, documentar și bibliografic – conceput în conformitate cu normele colecției din care face parte volumul: binecunoscuta „Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes” –, completat, în partea a doua, cu o dublă analiză aplicată: a structurilor generale de mentalitate și a reprezentărilor de grup; un comentariu amănunțit și pozitiv al volumului poate fi consultat, sub semnătura lui Jean Flori – și el un reputat medievist – în „Cahiers de civilisation médiévale, X^e-XII^e siècles”, 41^e année, 1998, Supplément annuel, p. 61-65). Alte referințe, de asemenea demne de reținut pentru imaginea de ansamblu a mentalului colectiv medieval (unele accesibile, de curînd, și în limba română), sînt (în ordine alfabetică): Pierre Alphanéry, Alphonse Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, vol. I-II, Paris, Albin Michel, 1954-1959; Marc Bloch, *Societatea feudală în Europa apuseană*. Traducere de Cristiana Macarovici. Postfață de Maria Crăciun, vol. I-II, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996-1998; Robert Delort, *La vie au Moyen Âge*, ed. a 3-a, Paris, Seuil, 1982; Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XII^e - XVIII^e siècles)*, Paris, 1983 (volum apărut și în limba română sub titlul: *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean și Liviu Papuc. Postfață de Alexandru-Florin Platon, vol. I-II, Iași, Ed. Polirom, 1998); idem, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*. Traducere,

postfață și note de Modest Morariu, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1986; idem, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990 (ediția în limba română: *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*. Traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Polirom, 1998); Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978 (carte editată și în limba română: *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. Traducere de Elena-Natalia Ionescu și Constanța Tănăsescu, București, Ed. Meridiane, 1998); Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991; *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris, P. U. F., 1985; Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*. Traducere de Maria Holban, București, 1971; idem, *L'homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989 (acum și în limba română: *Omul medieval*. Traducere de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru. Postfață de Alexandru-Florin Platon, Iași, Ed. Polirom, 1999); Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982 (prezentă de cîțiva ani și în limba română: *Montaillou sat occitan de la 1294 la 1324*. Traducere, prefață și note de Maria Carpov, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1992); Jacques Paul, *Biserica și cultura în Occident în secolele IX-XII*, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1996 și, îndeosebi, extrem de valoroasele cărți publicate de-a lungul timpului (mai cu seamă în anii din urmă) în diferite limbi de Aaron J. Gourevitch (al cărui nume ridică uneori editorilor occidentali probleme complicate de ortografiere: dacă în limba franceză el este transcris ca mai sus, în germană, de pildă, el apare Gurjewitsch, iar în engleză Gurevich): *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983; *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Edited by Jana Howlett, Polity Press, Cambridge, 1992; *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München, 1994; *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*, Paris, Aubier, 1996; *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*, Böhlau Verlag, Weimar, Köln, Wien, 1997; *Himmliches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert. Die Exempel*, Verlag der Kunst, Amsterdam, Dresden, 1997. Lectura lor este indispensabilă oricui dorește să se familiarizeze pe îndelete cu specificul paradigmei mentale medievale.

III. Timpul și spațiul

Pe lângă volumele mai sus citate (care conțin, și ele, referințe la această chestiune), textele demne de reținut în legătură cu reprezentările celor două coordonate în imaginarul colectiv al epocii sînt: Jean Gimpel, *Revoluția industrială în Evul Mediu*. Traducere și note de Constanța Oancea. Prefață de Mircea Țoca, București, Ed. Meridiane, 1983 (cap. 7); Jacques Le Goff, *În Evul Mediu: timpul Bisericii și timpul negustorului* în idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*. Studiu introductiv, note și traducere de Maria Carpov, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1986; idem, *Banii și viața. Economie și religie în Evul Mediu*. Traducere din limba franceză de Ecaterina Stănescu, București, Ed. Erasmus, 1993; idem, *Nașterea Purgatorului*. Cuvînt înainte: „Pentru ediția românească” de Jacques Le Goff. Traducere, prefață și

note de Maria Carпов, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1995; Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, 1984; 17^e Congrès International des Sciences Historiques I. Grand thèmes. Méthodologie. Sections chronologiques, 1. Rapports et abrégés, Madrid, 1990 (cap. *Méthodologie*, 1. „Conceptions européennes et asiatiques du temps dans l'historiographie”; Paul Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, 1993.

IV. Munca

De semnalat aici sînt următoarele titluri: Émile Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen* in idem, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966; idem, *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, vol. I, Economie, rudenie, societate. Traducere din limba franceză de Dan Slușanschi, București, Ed. Paideia, 1999; Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970; Bronislaw Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne, 1350-1600*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1980; Jacques Le Goff, *Muncă, tehnici, artizani în sistemele de valoare din Evul Mediu timpuriu (secolele V – X) și Țăranii și lumea rurală în literatura Evului Mediu timpuriu (sec. V-VI)* in idem, *Pentru un alt Ev Mediu...* (ediția citată: v. supra), vol. I; Michel Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1974; idem, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1978.

V. Imaginarul. Viziunile, aparițiile, visele

Una din cele mai exhaustive cercetări, dedicate formelor imaginarului medieval, întemeiată pe documentele fundamentale ale genului, este aceea a lui Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, după părerea noastră, de neegalat pînă astăzi. Alte contribuții în domeniu sînt: Jurgis Baltrusaitis, *Evul Mediu fantastic*, București, Ed. Meridiane, 1975; Jérôme Baschet, *Les concepts de l'enfer en France au XIV^e siècle: imaginaire et pouvoir*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, n°1, 1985; Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*. Ediția a doua revăzută. Traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu. Prefață și note de Andrei Oișteanu. Cuvînt înainte Lawrence E. Sullivan (în românește de Sorin Antohi), București, Ed. Nemira, 1996; Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992 (și în limba română: *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, București, 1997); Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, 1998; Carlo Ginzburg, *Brînza și viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, București, Ed. Nemira, 1997; Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere și note de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991; Georges Minois, *Istoria infernurilor*. Traducere din franceză de Alexandra Cuniță, București, Ed. Humanitas, 1998; Robert Muchembled,

L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe et XVIIe siècles, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, n° 2, 1985.

VI. Simbolurile

De semnalat în legătură cu această chestiune sînt următoarele titluri: Luc Benoist, *Semne, simboluri și mituri*. Traducere de Smaranda Bădiliță, București, Ed. Humanitas, 1995; Pierre Bourdieu, *Sur le pouvoir symbolique*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, t. 32, n° 3, 1974; Antoine Casanova, *Symboles liturgiques et histoire*, „La Pensée”, N° 155, 1971, p. 24-55; Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eșeu despre simbolismul magico-religios*. Prefață de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, București, Ed. Humanitas, 1994; idem, *Sacral și profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu, București, Ed. Humanitas, 1995; René Guenon, *Simboluri ale științei sacre*. Traducere din franceză de Marcel Tolcea și Sorina Șerbănescu. Control științific al traducerii de Anca Manolescu, București, Humanitas, 1997; Michel Pastoureau, *Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986; idem, *Stoșa diavolului. O istorie a dungii și a țesăturilor vărgate*. Traducere de Gabriela Scurtu-Ilovan și Oana Ududec. Studiu introductiv de Maria Carпов, Iași, Institutul European, 1998;

VII. Metafora corpului

Bibliografia „corpului” a înregistrat în ultimii ani o creștere aproape exponențială. Dintre referințele privitoare la statutul corpului și la imaginile sale mentale numai în perioada Antichității târzii și a Evului Mediu, putem cita: în primul rînd, Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*. Stuttgart, 1978 – cea mai completă, pînă la ora actuală, reconstituire a istoriei metaforei politice organiciste în Antichitate și Evul Mediu; aceeași importanță remarcabilă, pentru înțelegerea modului cum imaginea corpului, structurînd ideologia monarhică, a contribuit hotărîtor la treptata depersonalizare a ideii medievale de putere și la configurarea noțiunii abstracte de Stat (prefigurînd astfel modernitatea) este cartea astăzi clasică a lui Ernst H. Kantorowicz. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957, care continuă să rămîină unul din cele mai însemnate repere în domeniul teologiei politice a Evului Mediu; mențiuni utile privitoare la metafora politică a corpului (deși incidentale și indirecte) sînt de aflat și în alte patru analize ale ideilor politice medievale: John Bowle, *Western Political Thought. An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, Methuen, London, Barnes & Noble, New York, 1961, R. N. Berki, *The History of Political Thought. A Short Introduction*, Dent, London and Melbourne, 1984, J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P. U. F., 1993 și Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London and New York, 1996; de asemenea, deosebit de

folositoare și instructive sub raportul explorării sistematice a diferitelor ipostaze ale corpului din Antichitate și pînă astăzi sînt studiile cuprinse în ampla sinteză intitulată *Fragments for A History of the Human Body*. Edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi. Part I-III, Urzone, New York 1989, precum și cele din volumul *Framing medieval bodies*. Edited by Sarah Kay & Miri Rubin, Manchester University Press, Manchester and New York, 1994, ambele demne de cel mai mare interes. Alte repere în acest domeniu mai sînt: Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^{ème} – XI^{ème} siècle*, Paris, Gallimard, 1996, Thomas Laqueur, *Corpul și sexul de la greci la Freud*. Traducere din engleză de Narcis Zărnescu, București. Ed. Humanitas, 1998, Marius Lazurca, *Invenția trupului*, București, Ed. Anastasia, s. l., s. a., Mark Gregory Pegg, *Le corps et l'autorité: la lèpre de Baudouin IV*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, n° 2, 1990, p. 265-287 și Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983.

VIII. Oralitatea. Gesturile

Cele mai semnificative titluri, privitoare direct la această chestiune, sînt, aici: Jan Bremmer and Herman Roodenburg (editors), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*. With an introduction by Sir Keith Thomas, Polity Press, 1991; Yannick Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^e – XV^e siècles*, Paris, 1992; Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Traduit de l'italien par Philippe Baillet. Préface de Jacques Le Goff, Paris, 1991; Carlo Ginzburg, *Brînza și viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, București, 1997; Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la „littérature” médiévale*, Paris, 1987; Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990 (de curînd și în limba română: *Rațiunea gesturilor în Occidentul medieval*. Traducere de Doina Marian. Prefață de Alexandru Dușu, București, 1998).

Société et mentalités en Europe du Moyen Âge. Une introduction à l'anthropologie historique

- Résumé -

Après plus de 70 ans dès leur début, grâce au renouvellement méthodologique dû à l'initiative de Marc Bloch et de Lucien Febvre, les fondateurs des „Annales”, les études historiques des mentalités sont devenues intimement liées à toute enquête visant à reconstituer non seulement la vie quotidienne d'autrefois, mais aussi d'autres pans du passé, apparemment pas en rapport direct avec ce domaine.

Quelles sont les présupposées théoriques de telles études? Quand ont-elles commencé? Sur quels genres de concepts s'appuient-elles? Se sont quelques-unes des questions posées dans le premier chapitre, à caractère introductif et théorique, de ce livre, qui traite de l'„histoire” de l'histoire des mentalités, c'est-à-dire de sa lointaine préfiguration (dans les années '30 de notre siècle), de sa terminologie, des tentatives faites pour lui donner une définition, ainsi que de ses méthodes de recherche, parmi lesquelles l'approche interdisciplinaire est la plus importante. Le long trajet historique qu'ils ont parcouru n'a pas été sans effets sur la „physionomie” de ces études, qui sont en passe depuis une dizaine d'années, par le biais de leur revue tutélaire, les „Annales”, de redéfinir leur champ de recherche et de réfléchir d'une manière plus poussée sur leurs concepts et leurs méthodes. Cette réflexion est d'autant plus ardue non seulement à cause des critiques virulentes auxquelles ont été soumises, dans la dernière décade, les études des mentalités; cette réflexion s'impose également parce que, grâce à un élargissement démesuré de leur domaine cognitif due à une ambition „globalisante”, ces études ont fini par se dissoudre dans plusieurs directions indépendantes d'enquête, chacune avec son propre domaine, ses notions de base et sa méthodologie. Ce qui fait qu'il n'y en a plus aujourd'hui une „histoire des mentalités” proprement dite, comme dans les années '60-'70, mais des différentes histoires parallèles qui ne s'accordent plus que dans le respect purement formel à l'égard de leurs origines communes. L'identité unique et fondatrice de l'ancienne „histoire des mentalités” semble donc à jamais perdue, étant remplacée aujourd'hui par des identités „réticulaires” ou fragmentaires, composées sur chacune des spécialités qui ont hérité d'elle. D'autre part, la fin des régimes communistes à l'Est, précédée par l'échec non moins évident des grandes idéologies (et en premier lieu du marxisme) qui ont présidé à l'histoire de l'Europe à partir du XIX^{ème} siècle on considéra-

blement accéléré cette œuvre de réflexion dans un contexte qui met en question l'histoire elle-même. Toutefois, ces dernières années ont montré que, face à ces grandes provocations, et même dans leur actuel état de dispersion, les études des mentalités ont su faire preuve de souplesse et d'adaptation, tout en sachant rester actuelles.

L'étude historique des mentalités ayant dès le début choisi le Moyen Âge comme champ privilégié de la recherche, le second chapitre de ce livre tente, à la suite de cette tradition, de reconstituer quelques unes des structures mentales fondamentales propres à cette époque (notamment à l'Ouest de l'Europe, dans l'espace propre au catholicisme), afin de mieux comprendre „un monde que nous avons perdu” (d'après les mots de Peter Laslett), mais qui continue quand-même à exercer sur nous son influence. L'esprit profondément religieux est, en bonne logique, la première de ces structures et, non moins, la plus importante. Comme ses prédécesseurs des époques plus anciennes, l'„homme médiéval” vivait, lui-aussi, dans un monde sacralisé, dominé par la présence de l'invisible et gouverné par la volonté divine, qui s'exprimait par d'innombrables signes et symboles „lus” à travers la nature environnante. La religion des époques pré-modernes n'était pas, comme on pourrait le croire aujourd'hui, une „idéologie”, un corpus doctrinaire qui réclamait une adhésion inconditionnelle. Elle n'était, non plus, un „enseignement”, dans le sens conventionnel du terme. Bien plus que ça, elle était une manière d'être, un type tout à fait particulier de l'institution du social, défini par le choix de ses membres „de se posséder en consentant à leur propre dépossession” (Marcel Gauchet), bref, un paradigme radicalement différent du notre, de pensée et d'affectivité, et qui, de par cela même, se situe par rapport à nous dans une irréductible altérité. Les autres traits dominants de la mentalité médiévale, à savoir: l'omniprésence du sacré, la foi dans les miracles, la vision unitaire et hiérarchique de l'Univers (ce que faisait que les dichotomies aujourd'hui si courantes, entre le visible et l'invisible, temporel et spirituel, Ciel et Terre etc. ne soient à l'époque que de simples distinctions), la préférence – enfin – montré (surtout par le menu peuple) à tout ce qui est concret, palpable découlent naturellement de ce trait fondamental.

Parmi ces particularités mentales, la perception du temps et de l'espace (sujet du troisième chapitre) est d'autant plus importante parce qu'elle exerçait une grande influence sur la conduite des gens et les comportements collectifs de la société. À part le temps „objectif”, celui de la pensée théologique savante, il y avait une multitude de „temps sociaux” (naturel ou agraire, seigneurial, clérical et urbain), qui sont longtemps restés séparés, jusqu'à ce que le temps „nouveau”, celui de la ville et des marchands aboutit à instituer sa domination incontestable. L'espace non plus n'était pas conçu d'une manière ni unitaire, ni homogène à cause surtout des grandes distances, très longues à couvrir et des moyens de transports lents et souvent coûteux. Le voyage fut pendant longtemps au Moyen Âge, une vraie aventure, n'étant assumé, jusqu'au XI^{ème} siècle au moins, que comme pèlerinage ou comme itinéraire fictif, spirituel, identique à l'édification ou à une découverte de la divinité. À partir du XII^{ème} et du XIII^{ème} siècles, dans les circonstances d'une croissance démographique renouvelée et de l'expansion territoriale de la Chrétienté au-delà de ses marges traditionnelles (notamment en Europe Centrale, sur le littoral de la mer Baltique et dans la Péninsule Ibérique), la vision que

les hommes avaient de l'espace géographique commença à changer lentement, ce qui aboutit finalement aux grandes découvertes du XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, qui marquent un des tournants décisifs de la modernité.

La valeur que les gens de l'époque attribuaient au travail est une composante tout aussi importante des structures mentales du Moyen Âge occidental, ce qui justifie son analyse au IV^{ème} chapitre du livre. L'attitude que le christianisme officiel et ses portes-paroles autorisés ont eus à l'égard de la notion de travail et des différents métiers n'est pas restée inchangée au cours des longues siècles qui ont marqué cette époque. Tandis que l'interprétation du mot a constamment hésité entre une dévaluation fondée sur les témoignages des Écrits et une timide, mais non moins constante, mise en valeur, légitimée par le rôle du travail dans l'„économie de la sainteté”, l'attitude face aux divers métiers a évolué elle-aussi, d'une critique radicale des activités jugées peu conformes aux normes religieuses, à une discrète justification, dont ont joui notamment certaines occupations urbaines. Le rapport entre richesse et pauvreté a changé lui aussi en faveur du premier terme, grâce surtout à un élan économique qui transforma l'Église elle-même en une institution extrêmement prospère (et, de ce fait, très contestée).

Comme moyens de la connaissance de l'au-delà, les visions, les apparitions et les rêves s'inscrivent, par rapport aux attitudes face au temps, à l'espace et au travail dans un tout autre registre: celui de l'imaginaire. L'analyse de celui-ci (faite au V^{ème} chapitre) montre la vraie spécificité des mentalités médiévales et, non moins, leur irréductible altérité face à nous, les gens modernes. Ayant comme sujet soit une annonce divine, soit un voyage dans les territoires „fantastiques” (Paradis, Enfer, Purgatoire), les productions de l'imaginaire médiéval sous-tendent une forme tout à fait particulière, plus précisément irrationnelle, de contact avec l'invisible, mais qui, de ce fait, n'était jugée moins licite comme démarche cognitive appliquée à un ordre des choses qui était investi, lui, avec la même „densité” que la réalité concrète.

Les symboles (répertoriés dans le chapitre suivant, le VI^{ème}) avaient rigoureusement une fonction identique, assurant le même type de connaissance par rapport à l'invisible et un exercice constant des aptitudes herméneutiques du clergé. À la différence de la riche variété des symboles animaliers, floraux, vestimentaires, minéralogiques, numériques etc., la métaphore du corps (sujet du VII^{ème} chapitre) est plutôt un symbole intellectuel, élaboré en marge d'une permanente réflexion tant sur les relations entre l'être humain et l'Univers, que sur la nature de la société et des relations entre ses membres constitutifs. Qu'il s'agisse de son hypostase cosmique (postulant l'étroite correspondance entre l'homme et le monde, en entier), ou de celle ecclésiologique ou politique (dans lesquelles le corps est figuré comme éponyme de l'Église ou bien de la l'État monarchique), cette métaphore illustre au plus haut point la vision „intégriste” (globale ou unitaire) que le Moyen Âge nourrissait à l'égard de l'Univers entier, aussi bien que de l'être humain. En même temps, grâce à sa puissante force de suggestion, l'image du corps a été une pièce maîtresse du discours „politique”, tant de la Papauté, que de l'Empire et des royaumes, instances qui l'ont mise en œuvre à des fins de légitimation symbolique du pouvoir.

L'importance de l'oralité et la riche gestualité, présente, celle-ci, surtout dans les nombreux rites qui scandaient la vie sociale et religieuse médiévale, sont encore deux traits qui particularisent la manière d'être des gens au Moyen Âge, tout en définissant la culture de cette époque. Leurs divers aspects sont analysés dans le dernier chapitre du livre, en guise de conclusion provisoire à un essai de synthèse qui aurait pu, sans doute, rassembler bien d'autres traits encore des mentalités médiévales, mais qui est quand même assez éloquent en soi pour suggérer, même en cette forme abrégée, leur insolite richesse.

Indice

A

ABELARDUS, Petrus, 108
 ACSAN, Ion, 89, 168
 ADAMEȘTEANU, Gabriela, 45
 ADAMO, Salimbene di, 217
 ADORNO, Anselm, 121
 AFLOROAIEI, Ștefan, 81, 155, 172, 214, 229
 AHRWEILLER, Hélène, 20, 43
 ALBERTI, Leon Battista, 103, 138
 ALBIN, Michel, 230
 ALPHANDÉRY, Pierre, 233
 AMBROSIIUS din Milano, 136, 216
 ANDREASI, Osana, 142
 ANTOHI, Sorin, 39, 89, 144, 164, 168, 235
 ARDENT, Raoul, 218
 ARIÈS, Philippe, 10, 21, 47, 48, 49, 96, 124, 230
 ASSIZI, Francisc din, 157
 AUGUSTODUNENSIS, Honorius, 127, 173, 178, 215, 217
 AVĂDANEI, Mihai, 165
 AYMARD, Paul, 148, 149, 152

B

BACHELARD, Gaston, 60, 154
 BACONSKY, Teodor, 166
 BAHTIN, Mihail, 53, 85, 174
 BAILLET, Philippe, 218, 237
 BALZAMO, Elena, 85, 114, 142, 212
 BARBU, Daniel, 89, 97, 125, 149, 216, 230, 232
 BAROJA, Julio Caro, 27
 BĂDESCU, Ilie, 59
 BĂDILÎȚĂ, Smaranda, 164, 236
 BEAUVAIS, Vincent de, 204
 BECKET, Thomas, 193
 BELDESCU, Alexandra, 91, 96, 154, 236
 BENOIST, Luc, 164, 236
 BENVENISTE, Émile, 76, 135, 157, 158, 176, 235

BERDAN, Lucia, 71, 181
 BERGSON, Henri, 54
 BERKI, R. N., 175, 236
 BINASCO, Veronica da, 142
 BINDER, Paul, 232
 BINGEN, Hildegard din, 204
 BIZIÈRE, Maurice, 60
 BLESSING, K. Werner, 12
 BLOCH, Marc, 22, 24, 25, 29, 31, 40, 46, 60, 63, 64, 77, 87, 88, 94, 110, 233, 238
 BLONDEL, Charles, 22
 BOCȘAN, Nicolae, 233
 BOGLIONI, Pierre, 52
 BOIA, Lucian, 38, 44, 45, 232
 BOLLÈME, Gèneviève, 51
 BORST, Arno, 14
 BOSCH, 175
 BOURDÉ, Guy, 96
 BOURDIEU, Pierre, 35, 154, 236
 BOUREAU, Alain, 13, 32
 BOUTET, Dominique, 80, 160
 BOUTHOU, Gaston, 17, 18, 57, 58, 231
 BOWLE, John, 175, 193, 196, 236
 BRADWARDINE, 108
 BRAS, Gabriel Le, 55
 BRAUDEL, Fernand, 11, 56, 58, 64
 BREMMER, Jan, 220, 221, 237
 BRÉMOND, 52
 BREZEANU, Stelian, 44
 BRILL, E. J., 185
 BROWN, Peter, 74
 BRUCE, Robert, 204
 BRUEGEL, 175
 BRUHL, Lucien Lévy, 22
 BURGUIÈRE, André, 16, 24, 29, 32, 230
 BURIDAN, 108
 BURKE, Peter, 20, 37, 39, 221, 231
 BUSUIOC, Ileana, 148
 BYNUM, Caroline Walker, 83, 170, 208, 210

C

CAILLOIS, Roger, 70, 72, 76, 86

CAMILLE, Michael, 166, 171, 173, 193, 200, 204
 CANGUILHEM, Georges, 60
 CANNING, Joseph, 111, 179, 180, 193, 194, 196, 236
 CAPET, Hugo, 126
 CAPITANI, Osvaldo, 86
 CAROZZI, Claudio, 27
 CARPOV, Maria, 52, 53, 82, 89, 93, 96, 99, 124, 128, 144, 159, 162, 223, 234, 236
 CARRÉ, Yannick, 201, 214, 222, 223, 224, 237
 CASAGRANDE, Carla, 218, 237
 CAVALCA, Domenico, 103
 CĂLINESCU, Matei, 105, 110
 CĂZAN, Ileana, 163
 CERNOVODEANU, Paul, 42, 232
 CHABANNES, Adémar de, 73, 147, 165
 CHARTIER, Roger, 8, 22, 26, 32, 35, 51, 52, 56, 57, 60, 65, 230
 CHARTRES, Bernard de, 109
 CHAUNU, Pierre, 47, 56, 95, 118, 120
 CHIHAIA, Pavel, 34
 CHOBHAM, Thomas, 132
 CLAIRVAUX, Bernard de, 112, 157, 179
 COCHRANE, Lydia G., 67, 102, 168
 COHN, Norman, 45
 COJAN, Ana, 89, 168
 COJOCARU, Dragoș, 67, 117, 126, 234
 COLIN, A., 10, 29, 71, 94, 183
 CONCHES, Guillaume de, 109, 194
 CONSTANTINESCU, Nicolae, 71, 181
 CORNEA, Andrei, 105, 172, 175, 212, 213
 CORNEANU, Nicolae, 74
 COUTAU-BÉGARIE, Hervé, 28, 65, 231
 CRĂCIUN, Maria, 77, 94, 233
 CRESPIN, André, 107
 CULIANU, Ioan Petru, 16, 89, 144, 164, 168, 235
 CUNIȚĂ, Alexandra, 144, 235

D

D'AQUINO, Toma, 82, 101, 126, 127, 131, 132, 177, 199, 202, 214, 229
 DAMIANI, Petrus, 179

DANIÉLOU, J., 229
 DANTE, 108, 126, 132
 DAVIS, Natalie Zemon, 27, 52
 DÉCHAMET, J.-M., 224
 DELEUZE, Gilles, 119
 DELORT, Robert, 89, 94, 100, 102, 113, 161, 233
 DELUMEAU, Jean, 45, 52, 55, 82, 89, 96, 103, 125, 134, 138, 155, 161, 233, 235
 DÉMANGEON, Albert, 22
 DESCHAMPS, Eustache, 205
 DICKINSON, John, 196
 DIMITRIU, Daniel, 45
 DINZELBACHER, Peter, 9, 12, 13, 27, 77, 79, 80, 88, 90, 102, 112, 113, 114, 115, 119, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 169, 170, 207, 208, 233, 235
 DOMINICI, Giovanni, 137
 DOSSE, François, 231
 DRĂGAN, Ion, 59
 DUBOST, Francis, 80
 DUBY, Georges, 9, 10, 13, 16, 20, 27, 34, 37, 57, 58, 63, 73, 78, 90, 91, 107, 124, 134, 148, 152, 161, 174, 183, 184, 186, 197, 229, 230, 232, 234
 DUMÉZIL, Georges, 91, 96, 154, 236
 DUMITRESCU, Sorin, 35, 84
 DUMITRIU, Claudia, 10, 212, 235, 237
 DUMONT, Louis, 80, 82, 85
 DUPRONT, Alphonse, 30, 37, 56, 65, 232, 233
 DURAND, Gilbert, 154, 178, 222, 235
 DURKHEIM, Émile, 24, 52
 DUȚU, Alexandru, 27, 30, 31, 36, 41, 42, 57, 113, 127, 220, 231, 232, 237

E

Eco, Umberto, 77
 EDITH, Bodo, 232
 ELIADE, Mircea, 16, 69, 70, 72, 77, 89, 91, 95, 104, 116, 117, 154, 155, 156, 162, 164, 168, 171, 236
 ELIAS, Norbert, 22, 25, 32, 221, 230
 ENGEL, Eduard, 9
 ERIUGENA, Ioan Scotus, 81

F

- FARABI, Al., 81, 200, 201
 FAVRE, Robert, 47
 FEBVRE, Lucien, 10, 22, 24, 25, 31, 46, 52,
 57, 60, 63, 64, 238
 FEHER, Michel, 83, 156, 169, 237
 FERRÉOL, Gilles, 52
 FERTÉ, J., 89
 FEUILLET, Michel, 148
 FICHTEAU, Heinrich, 14, 84, 136, 137, 221,
 223, 224, 234
 FISHMAN, Joshua, 37
 FLANDRIN, Jean-Louis, 10
 FLAVIUS, Josephus, 107
 FLORI, Jean, 233
 FONTAINE, Jacques, 172
 FONTANA, Alessandro, 37
 FOSSIER, Robert, 71, 94, 102, 125, 183, 235
 FOUCAULT, Michel, 32, 39, 40, 54, 230
 FRANCASTEL, Pierre, 33
 FRAZER, James, 154
 FRIED, J., 14
 FURET, François, 37, 39, 231

G

- GÁBOR, Klaniczay, 27
 GAUCHET, Marcel, 68, 69, 70, 71, 72, 75,
 105, 192, 239
 GAUDEMARIS, André de, 158, 216
 GEARY, Patrick J., 14, 84, 136, 221, 234
 GEIGER, Theodor, 9
 GENNEP, Arnold van, 70, 71, 181
 GEREMEK, Bronislaw, 27, 42, 117, 126, 128,
 138, 139, 235
 GERSON, Jean, 206
 GHERGHEL, Valeriu, 165
 GHIMPEȘTEANU, Nicolae, 118
 GILLET, Robert, 158, 216
 GILSON, Étienne, 210
 GINZBURG, Carlo, 10, 14, 27, 50, 51, 54, 57,
 165, 212, 235, 237

GIRARDET, Raoul, 45

- GISMONDI, Michael A., 23, 64
 GLABER, 73, 148, 152, 159, 160, 165, 174
 GLENNISON, Raoul, 30
 GOETZ, H.-W., 13, 102
 GOFF, Jacques Le, 8, 10, 53, 82, 93, 102,
 104, 143, 144, 150, 154, 199, 202, 230,
 234
 GOLDEN, Richard M., 103
 GOUREVITCH, Aaron J., 15, 50, 51, 53, 54,
 55, 61, 69, 72, 77, 79, 84, 85, 88, 89, 93,
 94, 96, 98, 100, 102, 103, 105, 106, 108,
 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 118, 122, 124, 125, 126, 130, 131, 135,
 136, 142, 144, 156, 158, 161, 163, 172,
 174, 181, 212, 214, 215, 234
 GRAUS, František, 8, 9, 11, 13, 30, 32, 68,
 85, 166, 233
 GREGOIRE, Le Grand, 74, 148, 149, 158,
 216, 218, 231, 235
 GREMEK, Mirko D., 27
 GUENON, René, 236
 GUMPERZ, John, 37
 GUSDORF, Georges, 61

H

- HALBAWCHS, Maurice, 22
 HALSALL, Paul, 229
 HAVELBERG, Anselm de, 102, 109, 180
 HAVELOCK, E.A., 213
 HERDAN, Ion, 124
 HERODOT, 123
 HESSINGER, Erich, 9
 HIERSEMANN, Anton, 80, 81, 114, 127, 140,
 187, 207, 235
 HISPALENSIS, Isidorus, 96, 152, 157, 158,
 172
 HOBBSBAWM, Eric, 64
 HOLBAN, Maria, 96, 154, 234
 HOPE, Trevor J., 42
 HOWLETT, Jana, 61, 113, 144, 234
 HUDSON, Liam, 62

HUIZINGA, Johann, 15, 22, 46, 161
 HUTTON, Patrick H., 12, 13, 15, 17, 32, 230
 HYMES, Dell, 37

I

IGGERS, Georg, 17, 231
 ILINCA, Ingrid, 55, 67, 117, 126, 234
 ILLICH, Ivan, 38
 IONESCU, Elena-Natalia, 71, 89, 140, 154,
 183, 222, 234, 235
 IONIȚĂ, Cecilia, 122, 123
 IORDĂCHESCU, Cicerone, 81, 155, 172, 214,
 229
 IVĂNESCU, Maria, 73, 107, 148, 161, 174,
 230

J

JÄGER, Georg, 230
 JEANRENAUD, Magda, 52
 JOUSSE, M., 215
 JOUTARD, Philippe, 16
 JULIA, Dominique, 52
 JUNG, Carl G., 70, 154

K

KAGAN, Donald, 124
 KANTOROWICZ, Ernst Hartwig, 36, 176,
 177, 192, 205, 236
 KAY, Sarah, 166, 237
 KERN, Fritz, 111, 160, 221
 KNOPF, Alfred A., 196
 KORTUM, Hans-Henning, 9, 13, 22, 75, 78,
 91, 100, 104, 106, 170, 211, 214, 217,
 233
 KOYRÉ, Alexandre, 60, 85
 KRISTEVA, Julia, 155
 KRÖNER, Alfred, 9, 15, 77, 102, 107, 169,
 196, 233
 KRYNEN, Jacques, 187, 205, 206, 237
 KUHN, Thomas, 16, 103

L

LADURIE, Emmanuel Le Roy, 52, 89, 99,
 100, 114, 115, 116, 138, 234
 LANCNER, Laurence Harf, 80, 160
 LANDES, D., 102
 LARDREAU, Guy, 63
 LASLETT, Peter, 26, 67, 239
 LATHAM, R. E., 73, 94, 129, 143, 229
 LAZĂR, Horia, 10
 LAZURCA, Marius, 166, 167, 170, 171, 237
 LAQUEUR, Thomas, 83, 237
 LE GOFF, Jacques, 8, 9, 10, 13, 14, 16, 29,
 31, 44, 53, 57, 59, 60, 65, 67, 71, 82, 89,
 93, 96, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 108,
 117, 118, 124, 126, 127, 129, 130, 131,
 140, 143, 144, 146, 149, 152, 153, 157,
 159, 167, 168, 169, 176, 178, 180, 183,
 194, 199, 202, 205, 217, 218, 223, 230,
 234, 235, 237
 LEBRUN, François, 47
 LEFEBVRE, Georges, 25
 LEMNY, Ștefan, 36
 LEPENNIES, Wolf, 65, 66
 LEVI, Giovanni, 51, 57
 LICĂ, Doina, 74
 LILLE, Alain din, 173, 218, 219
 LIVIUS, Titus, 107, 176
 LLOYD, G.E.R., 18, 62, 231
 LUBAC, H., 229
 LÜDTKE, Alfred, 15
 LUPESCU, Silviu, 52

M

MACAROVICI, Cristina, 77, 94, 233
 MAGDEBURG, Mechthild de, 141
 MAGNUS, Albertus, 108, 137, 201, 207
 MÂLE, Emile, 35, 46
 MALINOWSKI, Bronislaw, 37
 MANDEVILLE, Jehan de, 120, 121
 MANDROU, Robert, 10, 16, 25, 29, 51, 53,
 57, 60, 231, 234
 MANETTI, Gianozzo, 103
 MANOLESCU, Anca, 236
 MANSELLI, Raoul, 89

MARIAN, Doina, 89, 113, 125, 127, 220, 237

MARTIN, Hervé, 14, 24, 33, 36, 39, 40, 57, 71, 74, 75, 78, 87, 91, 96, 102, 104, 105, 112, 113, 119, 120, 121, 126, 131, 132, 134, 138, 140, 149, 155, 157, 158, 159, 162, 163, 170, 173, 196, 204, 205, 222, 229, 233

MARTINO, Alberto, 230

MASCHKE, E., 25, 27

MAUSS, Marcel, 26

MĂRGINEANU, Corina, 95

MENDE, Durand de, 178

MICHEL, Albin, 230, 233

MIETHKE, J., 14

MIGNE, Paul, 229

MILEA, Ioan, 70

MINOIS, Georges, 144, 235

MITU, Sorin, 233

MOISIU, Alexandru, 167, 230

MOLLAT, Michel, 120, 121, 138, 235

MOMMSEN, Wolfgang J., 59

MONDÉSERT, C., 229

MONDEVILLE, Henri de, 178, 179, 186, 199, 203, 204, 207, 237

MONTESQUIEU, 20

MORARIU, Modest, 55, 96, 138, 234

MORINEAU, Michel, 60

MORRITT, J. B. S., 42

MUCCHIELLI, Alex, 231

MUCHEMBLED, Robert, 56, 228, 235

MÜLLER, J. Heinz, 9

N

NADAFF, Ramona, 83, 156, 169, 237

NAVARRÉ, Marguerite de, 24

NICOARĂ, Simona și Toader, 44, 46, 232

NICULESCU, Andrei, 10, 47, 71, 105, 122

NIEDER, Johannes, 208

NIERMEYER, J. F., 185

NORA, Pierre, 8, 71, 181, 230

NORWICH, Julianne din, 142, 208

O

OANCEA, Constanța, 234

OEXLE, Otto Gerhard, 13, 30, 105, 166, 176, 182, 183, 184, 210

OGDEN, C.K., 37

OIȘTEANU, Andrei, 144, 164, 235

OPRESCU, Sanda, 197

OROSIUS, 107

OTT, Hugo, 9

OTTO, Rudolf, 69, 70

P

PACAUT, Marcel, 118

PANAITEȘCU, Val, 60

PANOFKY, Erwin, 25, 35, 84

PAPU, Edgar, 46

PAPUC, Liviu, 55, 103, 125, 155, 233

PASTOUREAU, Michel, 128, 161, 236

PATLAGEAN, Evelyne, 44

PAUL, Jacques, 89, 140, 234

PĂTRULESCU, Tatiana, 105

PEGG, Mark Gregory, 237

PEGOLOTTI, Francesco, 120

PERRIN, Charles-Edmond, 40

PETIT-DUTAILLIS, Charles, 197

PETRE, Zoe, 44, 105, 122

PETRESCU, Dan, 70, 89, 168

PEYRAUT, Guillaume, 219

PIRENNE, Henri, 22

PISA, Giordano da, 132

PLATON, 55, 67, 95, 103, 105, 117, 123, 125, 126, 155, 175, 187, 188, 191, 212

PLATON, Alexandru-Florin, 232, 233, 234

PLON, Michel, 60

POLO, Marco, 119

POMIAN, Krzysztof, 95, 98, 101, 103, 104, 106, 108, 235

PORTER, Roy, 37, 39

POUCHELLE, Marie-Christine, 178, 179, 187, 203, 204, 207, 237

POWER, Eileen, 103

PAZ, Mario, 22

PRELIPCEANU, Brîndușa, 69, 95, 155, 171, 236
 PRICE, Leo Sherley, 73, 94, 129, 143, 229
 PROUST, 9

R

RABB, T. K., 231
 RABELAIS, François, 174
 RADIAN, H. R., 46
 RADOSAV, Doru, 232
 RADU, Cezar, 77
 RAULFF, Ulrich, 8, 11, 16, 20, 57, 231
 RĂDULESCU, Marina, 44, 71, 101, 140, 167, 235
 RĂMUREANU, Ioan, 97, 149, 216, 230
 REICHARDT, Rolf, 14, 17, 25, 26, 37, 55, 64, 230
 REVEL, Jacques, 8, 16, 23, 24, 25, 57, 230
 RICHARDS, I.A., 37
 RICHE, Pierre, 148, 186, 193, 229
 RIVES, Julien, 70
 ROMANUS, Aegidius, 130, 202
 Roodenburg, Herman, 220, 221, 237
 ROSS, James, Bruce, 196, 229
 ROSSIAUD, Jacques, 129, 137
 ROTBARG, R. I., 231
 ROUCHE, Michel, 183
 ROUTLEDGE, George, 111, 146, 179, 236
 RUBIN, Miri, 166, 201, 237
 RUBROUCK, 119

S

SAINT AMOUR, Guillaume de, 108
 SAINT-VICTOR, Hugues de, 86, 102, 130, 156, 161, 199
 SALENTINO, Robert din, 208
 SALET, Gaston, 109, 180
 SALISBURY, John din, 109, 130, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 204, 219
 SAMARAN, Charles, 9, 230
 SCALAT, Laurențiu-Ștefan, 80
 SCANDELLA, Domenico, 212
 SCHALLER, H.M., 11
 SCHMALE, F.J., 10

SCHMIDT, P.G., 144
 SCHMITT, Jean-Claude, 53, 71, 90, 91, 113, 127, 130, 167, 169, 173, 196, 207, 208, 209, 220, 221, 222, 237
 SCHÖNHAU, Elisabetha de, 141
 SCHÖTTLER, Peter, 15, 60
 SCHULIN, Ernst, 12
 SCHULZE, Hagen, 11, 28, 30, 231
 SCHUMPETER, Joseph, 9
 SCURTU-İLOVAN, Gabriela, 128, 162, 236
 SELLIN, Volker, 8, 9, 11, 17, 20, 24, 230
 SENELLART Michel, 197
 SENGLE, Friedrich, 230
 SETTEFRATI, Alberico da, 114, 144, 145
 SEVILLE, Isidore de, 172
 SHAHAR, Shulamith, 174, 210
 SHEWRING, W.H., 150
 SIEFERLE, Rolf P., 79
 SIGAL, Pierre-André, 74
 SLUȘANSCHI, Dan, 135, 235
 SOLJENITIN, Alexandr, 38
 SPENGLER, Oswald, 21
 SPRANDEL, Rolf, 10, 11, 27, 169
 STAHL, Paul-Henri, 176
 STĂNESCU, Ileana, 210, 234
 STOCKDALE, Robert, 42
 STONE, Lawrence, 49, 62, 65
 STRABO, Walafried, 108
 STRAUSS, Lévy, 26
 STRUVE, Tilman, 81, 86, 127, 187, 189, 191, 194, 196, 197, 198, 201, 202, 206, 236
 SULLIVAN, Lawrence E., 144, 164, 235
 SWINTON Bland, C.C., 146

Ș

ȘERBĂNESCU, Sorina, 236

T

TAPPE, Eric D., 42
 TATE, Georges, 186, 229
 TAZI, Nadia, 83, 156, 169, 237
 TĂNĂSESCU, Constanța, 183, 234
 TELLENBACH, Gerd, 9, 15, 16, 26

TENENTI, Alberto, 33, 47
 THOM, François, 38
 THOMAS, Keith, 27, 52, 220, 237
 THORBECKE, Jan, 8, 166, 233
 THÜRY, Günther E., 77
 TIPTON, C. Leon, 36
 TITIENI, Livia, 115, 125, 149, 160, 174, 230
 TOLCEA, Marcel, 236
 TONOIU, Vasile, 59, 68, 105, 192
 TOUSSAERT, J., 89
 TRÉNARD, Louis, 27, 28, 37, 57

T

TOCA, Mircea, 234
 TURCANU, Radu, 105

U

UDUDEC, Oana, 128, 162, 236
 ULLMANN, Walter, 82, 83, 107, 111, 178,
 179, 194
 UNGUREAN, Mihai, 55, 103, 125, 155, 233
 UNGUREANU, Mihai-Răzvan, 73, 107, 148,
 161, 174, 230
 UTALE, Roxana, 70

V

VASILESCU, Mircea, 39, 71, 181
 VAUCHEZ, André, 75, 89, 125, 168, 178,
 183

VAZACA, Marina, 35, 84
 VECCHIO, Silvana, 218, 237
 VENERABILUL, Beda, 73, 74, 88, 91, 92, 94,
 96, 107, 112, 129, 143, 145, 178, 229
 VERNANT, Jean-Pierre, 105, 122, 123, 156
 VEYNE, Paul, 29, 124
 VILLON, 126
 VITAL, Orderic, 105, 110
 VORAGINE, Jacques de, 115, 125, 149, 160,
 173, 174, 230
 VOVELLE, Michel, 10, 17, 29, 34, 47, 49,
 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 230
 VYGOTSKI, Lev, 37

W

WALBANK, Frank William, 124
 WALLON, Henri, 22
 WEBB, Clemens C.I., 196
 WHITE, K., 119
 WHORF, Benjamin, 37
 WILBRAHAM, Randle, 42
 WILLIAMS, Michael A., 169
 WYCLIFFE, 108

Z

ZĂRNESCU, Narcis, 83, 237
 ZERBO, J. Ki, 42
 ZUMTHOR, Paul, 75, 79, 86, 110, 112, 114,
 115, 116, 117, 118, 119, 121, 168, 178,
 212, 214, 215, 216, 217, 219, 235, 237

Cuprins

În loc de introducere	5
I. Istoria mentalităților în istoriografia europeană: emergență, caracteristici, domenii de investigație și izvoare. Vocația interdisciplinarității ca metodologie	8
II. Mentalul colectiv medieval: o „lume pe care am pierdut-o”. Structuri definitorii	67
III. Timpul și spațiul	93
IV. Munca	122
V. Imaginarul. Viziunile, aparițiile și visele	140
VI. Simbolurile	154
VII. Metafora corpului	166
VIII. Oralitatea. Gesturile	211
În loc de încheiere	226
Repere documentare și bibliografice	229
Resumé: Société et mentalités en Europe du Moyen Âge. Une introduction à l'anthropologie historique	238
Indice	242

Redactor: MARIANA PRICOP
Tehnoredactor: DANIELA CIOBOTARU

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

6600 Iași, Str. Păcurari nr. 9, tel. 032-114947

Format: 70×100/16

Coli tip: 15,75

Apărut: 2000

Comanda: 1121



19

Historica



chițate cu mai bine de șapte decenii în urmă, în contextul unui amplu efort de reînnoire istoriografică, stimulate, apoi, să se individua'izeze în împrejurările determinate de transformările social-economice, politice și culturale din deceniile subsecvente ultimului război mondial, precum și de evoluția inerentă însăși disciplinei istorice, preocupările pentru istoria vieții cotidiene și a mentalului colectiv au luat astăzi o asemenea amploare, încît au ajuns, practic, indisociabile de orice tip de explorare a trecutului. Există mai multe explicații ale acestui fenomen, actualmente îndeajuns de solid înrădăcinat în „filosofia” mai multor școli naționale de istorie pentru a nu mai fi considerat o simplă modă. Cea mai importantă ține, fără îndoială, de insolitul însuși și de pitorescul unor domenii care, prin accesul nemijlocit la umanitatea de odinioară, pe care îl înlesnesc, apropie simțitor cercetarea de țelul subiacent al oricărei anchete retrospective, indiferent de obiectivul ei particular. În fond, dacă istoria a fost, este și va rămîne o îndeletnicire atît de pasionantă, nu se datorează, oare, acest fapt tocmai contactului ei direct cu realitatea cotidiană a trecutului, a cărei continuă redescoperire aduce la suprafață frînturi din viața unor oameni pe care-i putem, astfel, înțelege și de care ne putem apropia? Și, nu stă în însăși această posibilitate secretul atracției de primă instanță pe care o exercită ea asupra fiecăruia dintre noi? La originea fiecărei vocații pentru istorie se va fi aflat, cu certitudine, interesul pentru un fapt uitat, de viață.